PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 44

LE PRINCIPE DE L'EGO
DANS
LA PENSÉE INDIENNE CLASSIQUE
LA NOTION D'AHAṂKĀRA

PAR

Michel HULIN

PARIS
Éditeur : COLLÈGE DE FRANCE
INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1978

Dépositaire exclusif : DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, rue de Médicis — Paris 6e

LE PRINCIPE DE L'EGO
DANS
LA PENSÉE INDIENNE CLASSIQUE

LA NOTION D'AHAṂKĀRA



PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 44

LE PRINCIPE DE L'EGO
DANS
LA PENSÉE INDIENNE CLASSIQUE

LA NOTION D'AHAṂKĀRA

PAR

Michel HULIN

PARIS
Éditeur : COLLÈGE DE FRANCE
INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
1978

Dépositaire exclusif : DIFFUSION E. DE BOCCARD
11, rue de Médicis — Paris 6e



AVANT-PROPOS

Au seuil de ce travail je tiens à exprimer ma gratitude à tous ceux dont l'aide généreuse en a permis l'achèvement : à M. Olivier Lacombe qui m'en a suggéré l'idée, m'a fait l'honneur de m'appeler auprès de lui pour le seconder à la Sorbonne et n'a cessé au cours de longues années, dans des circonstances parfois difficiles, de me guider et de m'encourager ; à Mlle Madeleine Biardeau qui m'a appris à lire les auteurs philosophiques indiens et m'a enseigné à comprendre l'une par l'autre l'Inde observable d'aujourd'hui et celle des textes anciens ; à M. Jean Filliozat qui a bien voulu associer le néophyte que j'étais aux travaux de l'Institut Français d'Indologie, me permettant ainsi de séjourner en Inde pendant deux ans ; à Mlle Lilian Silburn qui m'a fait bénéficier de sa science du shivaïsme cachemirien ; à Mlle Anne-Marie Esnoul et à M. Armand Minard dont je me souviendrai toujours avec quelle bienveillante patience ils ont guidé mes premiers pas de sanskritiste. Je n'aurai garde, enfin, d'oublier la noble figure du Pandit K. A. Shivarâmakrishna Shâstri sans les lumières et le zèle pédagogique duquel une proportion importante des textes sur lesquels repose le présent travail serait restée lettre morte pour moi.

INTRODUCTION

La question de l'individuation est l'une de celles qui accompagnent la métaphysique occidentale dans le cours entier de son histoire. Objet d'étonnement pour les Présocratiques, pierre d'achoppement pour la théorie platonicienne des Idées, elle trouve sa « solution » classique chez Aristote, grâce à l'intervention du couple matière-forme. Transmise par la scolastique médiévale, elle resurgit dans la monadologie leibnizienne et se maintient à l'arrière-plan des débats de la philosophie biologique la plus contemporaine. Or toute cette lignée de penseurs n'a jamais cherché qu'à fonder, sur le mode positif, l'individualité du vivant en général comme condition de possibilité de la véritable personnalité, celle du sujet humain. Lorsqu'un Schopenhauer, au contraire, parle du *principium individuationis*, il entend dénoncer une forme de l'illusion métaphysique : celle qui nous fait percevoir l'absolu — pour lui la Volonté — objectivé et dispersé dans la multitude des organismes vivants avec leurs besoins et désirs particuliers. Mais il se pourrait que Schopenhauer, tout en prenant le contre-pied d'une longue tradition d'affirmation et de justification de la Personne, soit demeuré prisonnier de cette tradition. On veut dire par là que la Personne a parfaitement pu être réfutée dans son existence réelle, et cela sous ses différentes formes de sujet moral, individu, âme créée, etc., sans pour autant faire l'objet d'une mise en question au niveau de la détermination de son essence. Si cette hypothèse se vérifiait, elle éclairerait le fameux « pessimisme » ou nihilisme de l'auteur. Si vraiment, par une nécessité d'essence, la Volonté ne se phénoménalise pour nous que sous la forme de cette tension douloureuse par laquelle, d'un même mouvement, le sujet se constitue en centre de référence autonome, constitue ses semblables comme tels et s'oppose à eux, alors la cessation radicale de la douleur (à distinguer de sa suspension temporaire) passe par la dissolution de l'individualité elle-même, avec ses pouvoirs d'action, de connaissance et de jouissance. Mais c'est des *Upaniṣad* et du bouddhisme que

Schopenhauer prétendait tirer l'essentiel de sa doctrine. Il a ainsi involontairement contribué à enraciner en Occident — et cela jusqu'à nos jours — le préjugé selon lequel les sotériologies indiennes ne feraient que traduire une fuite devant les tâches et conflits de l'existence, relèveraient du « pessimisme de la faiblesse » (Nietzsche), sacrifieraient toute jouissance, et même toute forme de conscience, à la disparition de la douleur, érigeraient, sous le nom de *nirvāṇa*, la chute dans le néant en fin ultime de l'homme.

On constate par ailleurs que les démentis constants et unanimes des diverses écoles hindouistes ou bouddhistes demeurent sans effet sur un tel préjugé. La raison en est que les représentants de ces traditions, aussi authentiques soient-ils et peut-être en raison même de leur authenticité, ne sont guère en mesure de pénétrer dans la mentalité de l'Occidental et de voir « là où le bât blesse ». Nous-mêmes, aussi longtemps qu'une certaine conception unilatérale, pourtant bien délimitée dans le temps et l'espace, de l'individualité psychique passera tacitement à nos yeux pour *la* représentation naturelle de cette individualité, nous demeurerons incapables d'apercevoir autre chose qu'un vide béant, là où une analyse de type bouddhiste, par exemple, aura dénoncé la fausse présence de notre « sujet » familier. Étant donné qu'il s'agit là d'un malentendu fondamental, probablement lié à des types de développement historique dont la divergence remonte très haut dans le passé, nous n'aurons pas la naïveté de penser que le présent travail pourrait être capable de le surmonter. Mais il se trouve que l'Inde, notamment brahmanique, a élaboré une notion très singulière — dont on ne trouverait peut-être pas l'équivalent dans une autre culture — autour de laquelle a cristallisé de siècle en siècle sa réflexion sur les problèmes de l'individuation. Il s'agit de l'*ahaṃkāra*. L'intérêt de cette notion est de servir à *thématiser* ce qui reste d'ordinaire implicite, à savoir l'affirmation du caractère construit, donc artificiel, donc factice, d'une certaine forme, réputée chez nous naturelle, de la conscience de soi. Elle se présente ainsi comme l'analyse critique, implicite et potentielle, d'un type de vécu que nous considérons généralement comme allant de soi et sur le fondement duquel se sont édifiées toutes nos conceptions proprement philosophiques du sujet. Nous rencontrons là l'occasion précieuse de nous voir par les yeux d'autrui, de prendre du champ par rapport à nos conceptions familières sans risquer en même temps de perdre pied dans un domaine conceptuel radicalement étranger, puisque la finalité même de ce genre d'analyse est de nous renvoyer sans cesse au sens originel de notre expérience vécue, par delà l'arbitraire d'une certaine traduction culturelle de cette expérience.

Mais qu'est-ce donc que l'*ahaṃkāra*? Bien qu'en un sens ce soit l'objet même de ce travail que d'explorer à fond le champ sémantique de la notion, nous pouvons dès maintenant en délimiter l'extension et repérer ses principales articulations internes. *Ahaṃkāra* signifie littéralement « effectuation *-kāra-* du Je *-aham-* ». Comme le remarque M. Mauss[1], la structure du terme renvoie à une origine savante plutôt qu'à une formation spontanée. J. A. B. Van Buitenen a été, d'autre part, le premier à suggérer qu'il avait été probablement construit sur le modèle de ces termes en *-kāra* qui désignent un son, ou plus exactement un cri, une exclamation, une onomatopée[2]. « Faire Je » signifierait au départ « pousser le cri « je ». Et, de fait, le comportement linguistique comme Je, la prise de parole à la première personne, restera l'un des aspects permanents et constitutifs de l'*ahaṃkāra*. Mais dire « je » signifie aussi bien se connaître comme « je », s'éprouver comme radicalement distinct des autres personnes, comme unique et incomparable. On gagne alors le registre psychologique et moral, celui de la vie quotidienne, ou plutôt de son reflet dans la littérature (poésie, conte, récit épique, théâtre, etc.). *Ahaṃkāra* désigne ici tous les comportements où l'individu met en pratique son affirmation tacite du caractère unique et incomparable de sa propre personne, où il se consent à lui-même des exceptions exorbitantes par rapport aux règles morales ou sociales qu'il reconnaît sur un autre plan. Il est significatif à cet égard que le sanskrit ne distingue pas clairement entre ce que nous appellerions d'un côté « égoïsme », et de l'autre « orgueil »[3]. Pris dans cette acception, l'*ahaṃkāra* n'exprime pas un certain choix existentiel que l'on serait libre de faire ou de ne pas faire : tout homme, tout être vivant, est naturellement égoïste et orgueilleux, se voit lui-même comme un absolu, se préfère à l'univers entier.

1. *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi* (Huxley Memorial Lectures 1937), repris in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. 1960, p. 348.

2. Dans la partie II de ses *Studies in Sāṃkhya* (JAOS 77, 1957, p. 15 sqq.) sur lesquelles nous aurons à revenir.

3. Plus exactement, il semblerait que l'égoïsme ne soit jamais présenté à l'état pur, comme « égoïsme sordide », mais toujours dans le contexte d'une certaine sur-estimation *(abhimāna)* tacite de soi-même. D'où la fréquente utilisation de deux synonymes d'*ahaṃkāra* : *garva* et *smaya*. *Garva*, c'est le fait d'être « gonflé du sentiment de son importance » (cf. *guru* : le personnage grave, important) ; *smaya* désigne en propre le sourire d'orgueil de celui qui reçoit un compliment, s'admire dans un miroir, etc. On constate que *garva* et *smaya* restent substituables à *ahaṃkāra* jusque dans ses emplois philosophiques techniques. Cela signifie qu'ils ne sont pas d'abord des catégories psychologiques ou caractérologiques (« défauts » appartenant en propre à certains types humains et constituant le revers de leurs qualités spécifiques), mais des expressions de la condition humaine en général.

L'*ahaṃkāra*, au sens philosophique, est alors la structure fondamentale qui donne la clef de l'égoïsme universel. Puisque chacun fait de soi-même le centre de référence ultime et qu'il ne saurait y avoir autant d'absolus que d'individus, il est vraisemblable que tous sont victimes de la même illusion, se forgent le même genre d'idole. La valeur de « fabrication » contenue dans *-kāra* (racine KṚ) passe ici au premier plan : le Je n'existerait pas dans la réalité elle-même, mais serait un produit artificiel *-kṛtaka-* et, à ce titre, factice *-kṛtrima-* de l'activité mentale des sujets. En même temps, il lui faut, d'une manière ou d'une autre, préexister à cette fabrication même, puisqu'autrement la distinction mutuelle des fabricateurs ne reposerait sur rien. L'*ahaṃkāra* est donc, pour chaque sujet, tout à la fois une certaine manière illégitime de s'affirmer dans sa singularité au mépris et aux dépens d'autrui, de se replacer sans cesse au centre du monde, et une structure déjà présente comme le fondement même de son identité personnelle. Bien qu'on ait choisi ici de le rendre conventionnellement par le terme neutre et passe-partout d'« ego », l'*ahaṃkāra* désigne en propre l'égocentrisme psychologique et métaphysique, tant la prétention subjective à la singularité que le fait primaire d'un monde disposé (ne serait-ce que spatialement) « autour » de moi. Mais cette ambiguïté se manifestera aussi bien dans l'ordre axiologique. Le phénomène de l'ego ne se contente pas de nous égarer dans les impasses du désir toujours recommencé et de la lutte de tous contre tous. Il fait signe en même temps vers le Soi, l'*ātman*, comme vers la valeur suprême et ruine d'avance toute prétention à un « altruisme désintéressé », toute aliénation du sujet dans le service d'entités abstraites (les dieux, par exemple) qui ne seraient pas « lui-même ». L'*ahaṃkāra* est à la fois la révélation absolue et son dévoiement immédiat dans l'idolâtrie du corps propre et de ses appartenances. Il représente la forme la plus subtile, et donc la plus redoutable, de l'ignorance métaphysique et sert en même temps de fil conducteur vers la réalisation du Soi. Toutes les sotériologies indiennes méditent sur cette réalité hybride et paradoxale, cherchant à l'analyser, à isoler l'or pur de l'ipséité absolue du plomb vil de l'égoïsme.

*
* *

L'étude des spéculations relatives à l'*ahaṃkāra* nous offre ainsi une voie d'accès originale, et encore relativement peu explorée, à cet esprit des sotériologies indiennes dans lequel nous éprouvons une si grande difficulté à pénétrer. Cette étude, nous essaierons de l'entreprendre avec le minimum de préjugés, en nous mettant

simplement à l'écoute de ce que disent les textes. Partant du *symptôme* que constitue une certaine incompréhension occidentale récurrente envers tout ce qui touche au *nirvāṇa* — incompréhension dont il ne suffit pas d'être averti pour éviter de la partager — nous ne disposons au départ d'aucun système d'interprétation, d'aucune « grille ». Nous ne devons même pas écarter *a priori*, aussi peu vraisemblable soit-elle, l'hypothèse selon laquelle cette « incompréhension » occidentale pourrait, en fin de compte, s'avérer fondée et les représentations indiennes de la délivrance relever d'une immense illusion collective, conditionnée par des facteurs socio-historiques étrangers à la conscience religieuse.

On nous objectera le caractère impraticable d'une telle méthode, ou d'une telle absence de méthode. Ne présuppose-t-elle pas l'existence de ce que l'on cherche précisément à constituer, à savoir un réseau d'équivalences sémantiques entre notre vocabulaire philosophique et celui de l'Inde, tel qu'il autorise la traduction dans les deux sens? En l'absence d'un tel réseau, ne sommes-nous pas conduits à l'alternative suivante : ou bien renoncer à traduire, nous enfermer dans le cadre de référence indien, produire un commentaire « mimétique » et purement rhétorique, par défaut d'expérience correspondante ; ou bien poser d'entrée de jeu que les catégories de la philosophie indienne ne sauraient renvoyer à un type d'expérience *sui generis* et donc sont les mêmes que les nôtres, mais brouillées, mal développées et provisoirement méconnaissables? Nous n'aurions, en somme, le choix qu'entre l'humilité littéraliste de la pure méthode philologique et l'impérialisme de la Raison occidentale, dans le style de Hegel.

Ces objections seraient fondées si nous avions réellement affaire, de part et d'autre, à un système conceptuel monolithique et clos sur lui-même. D'une culture à l'autre toute communication serait alors impossible et la philosophie comparée resterait un vain rêve. En fait il n'en a jamais été ainsi, et c'est par une simplification abusive que nous parlons de *la* tradition philosophique occidentale. A aucun moment de sa longue histoire celle-ci n'a été totalement unifiée et son répertoire conceptuel est toujours resté dans une large mesure fluide, mouvant et ouvert. C'est d'ailleurs cette instabilité interne, cette perpétuelle inquiétude qui l'a empêchée de se scléroser et l'a maintenue, avec une ferveur certes variable selon les époques, à l'écoute du reste du monde, singulièrement de l'Orient. Le pythagorisme, le néoplatonisme, la mystique rhénane, Spinoza, l'idéalisme allemand marquent des temps forts de cette réceptivité, mais il n'existe peut-être pas de période en laquelle il ne serait pas possible de capter çà et là quelque lointain écho, affaibli sans doute et déformé, des thèmes philo-

sophiques de l'Orient. Réciproquement, on constate la présence en Orient, par exemple dans le domaine indien, d'une ébauche au moins du type de démarche dont certains voudraient faire le privilège exclusif de la pensée grecque et européenne. Le « rayonnement du concept dans le fini », pour parler comme Hegel, s'observe ainsi en Inde sous forme de « physique » dans le Vaiśeṣika, de logique formelle dans le Navanyāya, d'esthétique dans l'alaṃkāra-śāstra. Chaque type de culture possède, dans son fonds propre, des germes d'universalité, une certaine capacité de s'ouvrir aux autres en transcendant sa « localité ». Comment pourrait-il d'ailleurs en aller autrement? Pour que les cultures constituent autant de mondes fermés sur eux-mêmes il faudrait que les langues dans lesquelles elles s'expriment soient elles-mêmes assimilables à des ensembles de signifiés purs capables de s'entre-définir, sur le mode lexical, sans référence aucune à l'expérience brute encore muette. Or ceci est, de toute évidence, impossible, et c'est précisément leur commun enracinement dans la terre du pur vécu non encore « parlé » qui rend les langues, aussi longtemps du moins qu'elles demeurent vivantes, traduisibles les unes dans les autres et fonde du même coup la possibilité d'une fécondation mutuelle des modes de pensée qu'elles véhiculent.

Que la voie de la traduction, et de la transposition, nous soit en principe ouverte ne signifie évidemment pas qu'elle soit libre de toute embûche. D'innombrables possibilités de contresens existent, liées aux arrières-plans historiques des diverses notions, aux associations variées qu'elles peuvent susciter, aux relations multiples qu'elles entretiennent avec les institutions, les rites, les mœurs, etc. Mais l'essentiel est que nous puissions vérifier, contrôler, opérer un réajustement perpétuel dans un va-et-vient incessant d'un système de référence à l'autre. Nous sommes certes hors d'état d'interroger la philosophie indienne sans idée préconçue, mais la première réponse, nécessairement inadéquate, qu'elle nous livre doit pouvoir réagir sur nos présupposés initiaux, nous aider à reformuler une question, et ainsi de suite à l'infini. Le « cercle herméneutique » n'est pas un cercle vicieux parce qu'il est, en réalité, une spirale.

Peut-on dire, pour autant, que le présent travail relève de ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie comparée? Le problème fondamental de cette discipline pourrait se formuler en termes platoniciens : « Comment découper l'objet en respectant ses articulations naturelles? ». Autrement dit, comment déterminer *a priori* ce qui est comparable et ce qui ne l'est pas? Il est sûr, par exemple, que se borner à mettre en parallèle deux notions ou à confronter deux grands auteurs représente une dangereuse solution

de facilité. Dangereuse, parce qu'elle suppose résolues une multitude de questions préalables : les éléments conceptuels isolés pour les besoins de la comparaison s'insèrent-ils dans une structure d'ensemble de même type? Y jouent-ils le même rôle? Y apparaissent-ils au même niveau? Sont-ils mis au service d'une finalité identique? Les auteurs confrontés conçoivent-ils leur projet philosophique de la même manière? Entretiennent-ils le même genre de rapports avec les connaissances positives de leur temps? Avec le contexte social, la tradition religieuse, etc.? A la limite, seul, peut-être, le corpus total des doctrines produites à l'intérieur d'une culture déterminée se laissera comparer à son homologue dans une autre culture. Encore cela suppose-t-il que les entités appelées « cultures » ou « civilisations » soient données dans l'expérience historique comme autant d'ensembles réellement unifiés et autonomes. Enfin, il ne paraît pas possible de pratiquer la philosophie comparée en dehors d'une orientation personnelle bien définie : Existe-t-il vraiment quelque chose comme une *philosophia perennis*? L'histoire de la pensée oscille-t-elle entre un petit nombre de modèles permanents ou, au contraire, ne revient-elle jamais sur des positions dépassées? La réflexion philosophique est-elle dans la dépendance d'une révélation religieuse? Reflète-t-elle la vie matérielle de la société ou encore répond elle à une sollicitation de l'Être à elle seule adressée? On voit mal les réponses à ces questions fondamentales jaillir d'une revue patiente et impartiale de l'immense matériel doctrinal accumulé depuis qu'il y a des hommes et qu'ils pensent. Croire qu'il pourrait en aller ainsi reviendrait en fait à opter *a priori* pour une certaine forme de positivisme.

Étant à la recherche d'une philosophie — et non pas en possession d'une doctrine toute constituée — nous ne nous estimons pas encore suffisamment armés pour utiliser ce mode d'approche. Aussi bien notre objet d'étude ne s'y prête guère : s'il est une notion indienne de laquelle il est impossible de rapprocher, même superficiellement, la moindre notion occidentale, c'est bien celle d'*ahaṃkāra*. Et cela en fait tout l'intérêt à nos yeux, car la prise en compte d'une telle notion, pour laquelle aucune « structure d'accueil » n'est prévue dans les grands édifices doctrinaux de la métaphysique occidentale, ne peut manquer de faire apparaître sur eux certaines lézardes. Chercher à les élargir eût été cependant prématuré et nous eût entraîné trop loin. C'est pourquoi les références à notre propre tradition philosophique resteront ici ponctuelles et sporadiques. On se bornera pour l'instant à enregistrer certains échos étranges que la réflexion sur l'*ahaṃkāra* y éveille, à indiquer certaines perspectives inattendues qu'elle y ouvre.

Les mêmes raisons, essentiellement, nous retiendront d'aborder la question cruciale des rapports qu'un philosophème hautement élaboré comme l'*ahaṃkāra* est susceptible d'entretenir avec la structure de la société au sein de laquelle il est apparu et s'est développé. Non que l'on écarte par principe la possibilité, et même la probabilité, d'une telle relation : il paraît difficile de mettre sur le compte du seul hasard la coexistence sur le sol indien d'un cloisonnement hiérarchisé de la société (le système des castes), pratiquement unique au monde, et de sotériologies fondées sur l'idée de la réincarnation indéfinie et organisées autour de méthodes d'extinction du moi empirique dont la rigueur et la radicalité ne semblent pas non plus avoir leur équivalent ailleurs. D'une manière générale, si une culture constitue vraiment une totalité vivante et concrète, un même « esprit », un même logos organisateur ne peut manquer de présider à tous les niveaux de sa manifestation, depuis la nourriture, le vêtement et l'habitat jusqu'au mode même d'accès au sacré. Comme le souligne M. Biardeau, « ...L'on ne saurait nier que le *yogin*, la « vache sacrée », le brahmane repu appartiennent à la même société que ces enfants au ventre gonflé, ces bidonvilles qui prolifèrent. Il y a donc sans doute quelque chose de fondamentalement juste dans l'intuition qui voit tout cela ensemble et le met en rapport »[1]. Mais toute la difficulté réside dans la détermination de la nature de ce rapport. On ne trouverait plus personne aujourd'hui pour admettre sans réserve l'idée d'une détermination causale directe par le sol, le climat, les facteurs anthropologiques, etc. Mais les modèles en honneur de nos jours : théorie marxiste du « mode de production asiatique », fonctionnalisme, structuralisme, etc. ne nous paraissent, quels que soient leurs mérites respectifs, rendre compte que de la seule forme extérieure des institutions, jamais des valeurs suprêmes qui donnent leur sens à ces institutions. Dans ces conditions, on voit mal l'intérêt qu'il y aurait à plaquer sur la tradition philosophique et mystique de l'Inde, par exemple, de soi-disant « théories des formations idéologiques », construites le plus souvent en fonction d'un tout autre terrain socio-culturel et incapables, en tout état de cause, d'apercevoir dans une telle tradition autre chose qu'un ensemble d'épiphénomènes.

On ne cherche pas ici à défendre une conception désincarnée, « idéaliste » du brahmanisme ou du bouddhisme philosophique, qui ignorerait leur enracinement dans la terre indienne. On constate simplement l'absence, à l'heure actuelle, d'une « matrice » capable d'intégrer, sans nivellement par le bas, l'échelle entière

1. *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris, Seghers, 1972, p. 20.

des différents modes d'expression de la société hindoue traditionnelle, et de toute autre, aussi bien. Et c'est pourquoi il est apparu préférable de recourir, une fois encore, aux méthodes d'analyse textuelle et de critique interne les plus traditionnelles, les plus éprouvées aussi. Sans être aveugle aux limites de ces méthodes, on a cherché, sur l'exemple précis de l'*ahaṃkāra*, à en épuiser les ressources, de manière à ce que la nécessité du passage à un tout autre mode d'approche s'impose à l'issue de ce travail. On a parfaitement conscience de se mouvoir ici dans une sorte de no man's land, dans un entre-deux analytique et rhétorique sans contact réel avec la véritable expérience du sacré d'une part, avec l'Inde concrète, quotidienne et permanente, d'autre part. La philosophie à venir devra être à la fois plus méditative et plus empiriste que le discours flottant dont nous nous contentons encore aujourd'hui, devra opérer la jonction et la fécondation mutuelle de la mystique et des sciences physiques et humaines. On n'a pas eu ici d'autre ambition que de déblayer le terrain, sur un tout petit espace, en vue d'un tel renouvellement.

*
* *

Il ne pouvait évidemment être question d'étudier la notion d'*ahaṃkāra* à travers toute l'histoire de la pensée indienne. Il nous fallait distinguer avant tout entre les doctrines où l'*ahaṃkāra* est organique et celles qui l'ont adopté secondairement à une époque plus ou moins tardive. Il est incontestable, en effet, qu'à partir du v[e] ou vi[e] siècle de notre ère cette notion a tellement fait fortune qu'elle est entrée dans le patrimoine commun de l'indianité et que plus personne ne songe à mettre en doute le bien-fondé de l'analyse métaphysique que, malgré tout, elle suppose. Elle a ainsi peu à peu perdu son rôle primitif de concept pour devenir une sorte de nom commun désignant une structure donnée, un organe, sur le rôle exact duquel des divergences d'opinion peuvent subsister mais dont l'existence de fait paraît s'imposer à chacun. Cet aspect pétrifié, ou ce rôle postiche, ne saurait retenir, au premier chef, notre attention.

C'est dans les *Upaniṣad* que le terme apparaît pour la première fois, de manière très discrète et épisodique, il est vrai. En tout cas, ces textes sont pour nous les premiers où se déploie dans toute son ampleur la problématique générale de l'individuation, envisagée du point de vue du « salut » ou, du moins, du passage à un mode d'être transcendant. Bien qu'ils ne soient pas encore de la philosophie au sens technique du terme, nous ne pouvions pas les laisser de côté, car leur exceptionnelle puissance de suggestion

aide souvent à comprendre la littérature postérieure, aussi bien celle qui, les prenant pour la Révélation, est faite de leur commentaire perpétuel que celle dont les liens avec eux sont, en apparence, moins forts.

Les *Upaniṣad*, partie spéculative et mystique du Veda, sont censées en constituer l'achèvement *-anta-* ; leur enseignement est mis en forme dans le Vedānta, l'un des six systèmes reconnus par l'orthodoxie brahmanique ultérieure. Le Vedānta est lui-même divisé entre plusieurs écoles, mais l'école la plus importante, aussi bien la plus ancienne — de celles, du moins, dont les productions sont parvenues jusqu'à nous — que la plus influente, reste celle fondée par l'illustre Śaṅkara, l'Advaita ou doctrine de la non-dualité. C'est à l'intérieur de ce système que la notion d'*ahaṃkāra* a été élaborée avec le plus de rigueur, de perspicacité et de constance. Son examen formera donc l'épine dorsale du présent travail. Commencé avec le fondateur même de l'école, il portera sur l'œuvre de ses principaux continuateurs jusqu'au XIe siècle environ. On exposera plus loin les motifs pour lesquels il n'est pas apparu souhaitable de prendre en considération les développements tardifs du système.

Cependant, l'Advaita est un tard-venu parmi les systèmes orthodoxes. Entre ses débuts (VIIe siècle) et les plus anciennes *Upaniṣad* quelque quinze siècles se sont écoulés. Dans l'intervalle un phénomène de portée considérable s'est produit : l'essor du bouddhisme, et secondairement du Jaïnisme. Ces mouvements, surtout le bouddhisme, peuvent être interprétés pour une part comme une réaction, issue de milieux de renonçants étrangers au ritualisme brahmanique, contre une certaine manière de tirer l'enseignement upanishadique dans le sens d'un immoralisme magique de la manipulation des forces cosmiques au profit de la volonté de puissance individuelle. Une doctrine aussi célèbre que celle de la négation de l'*ātman* procède directement de cette préoccupation. Et il n'est pas exagéré de dire que c'est cette mise en question radicale de leur pratique magico-ritualiste qui a contraint les brahmanes à s'aventurer sur le terrain de la réflexion philosophique proprement dite. Les *darśana* (« systèmes ») classiques autres que le Vedānta śankarien — et qui l'ont tous précédé dans leur développement — constituent autant de réponses à ce défi, réponses plus ou moins adéquates selon la profondeur de l'ébranlement produit par la doctrine de « l'absence de Soi » dans les divers milieux concernés. L'Advaita n'étant que la dernière et la plus adéquate de ces réponses, nous ne pouvions pas le rattacher directement aux *Upaniṣad* sans une mise au point préalable, relative à la doctrine bouddhiste du non-Soi et à son retentis-

sement dans le brahmanisme. L'essor de la notion d'*ahaṃkāra* est en effet indissociable de ces réactions brahmaniques pré-śaṅkariennes.

Mais l'Advaita est sans doute trop marqué par son combat contre le bouddhisme, avec la surenchère dans le dépouillement ascétique que cela implique, pour restituer dans son intégralité le contenu du message upanishadique. C'est pourquoi il a paru intéressant de présenter en contrepoint une autre attitude, celle qui s'incarne dans cette forme d'hindouisme non-orthodoxe appelée « tantrisme » et qui s'est attachée à mettre en valeur, contre tout ascétisme, l'aspect positif du phénomène de l'ego. Cette littérature se réfère, certes, avant tout à ses propres textes révélés (les *Tantra*, justement), mais il est permis de penser qu'en profondeur elle tire son inspiration, consciemment ou non, des mêmes sources que les passages d'*Upaniṣad* glorifiant le Je indestructible de « celui qui sait ». Abordé ici à partir de l'exemple fourni par le Śivaïsme du Kaśmīr, le tantrisme constitue cependant un phénomène beaucoup trop vaste et complexe pour qu'il ait pu être question d'en faire une étude exhaustive. Cette troisième partie, relativement brève, revêt donc plutôt le caractère d'un « essai » ; elle dévoile un état d'esprit irréductible à celui de l'Advaita, mais n'entreprend pas d'en explorer tous les arrière-plans cosmologiques et ontologiques.

Une grande tendance de l'hindouisme demeurera ici hors de notre champ d'investigation. Il s'agit des doctrines de la *bhakti* ou « dévotion » (litt. « participation (d'amour) »). Dans la mesure, en effet, où elles s'organisent autour d'une relation de Je à Tu, d'un dialogue de personne à personne entre le Seigneur et son fidèle, elles n'ont pas vocation à développer une doctrine originale de l'*ahaṃkāra*, que ce soit dans le sens d'un anéantissement ou d'une exaltation du moi. Nous n'ignorons certes pas que la réalité historique est toujours plus complexe que nos distinctions tranchées et que, par exemple, la *bhakti* s'allie à l'Advaita dans le *Bhakti-rasāyana* de Madhusūdana Sarasvatī, s'allie aussi au tantrisme chez des cachemiriens comme Utpaladeva et Bhaṭṭanārāyaṇa, mais nous n'avons pas cru devoir surcharger l'exposé en faisant état de ces attitudes mixtes, quel que soit leur intérêt intrinsèque.



Principales abréviations utilisées

Abh	Abhinavabhāratī
Ait.UBh	Aitareyopaniṣadbhāṣya (Śaṅkara)
BAU	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
BAUBh.	Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya (Śaṅkara)
BEFEO	Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient
BGBh.	Bhagavadgītābhāṣya (Śaṅkara)
Bh.	Bhāmatī
BS	Brahmasiddhi
BSBh.	Brahmasūtrabhāṣya (Śaṅkara)
Ch.U	Chāndogyopaniṣad
Ch.UBh.	Chāndogyopaniṣadbhāṣya (Śaṅkara)
Dh.AL	Dhvanyālokalocana
GKBh.	Gauḍapādakārikābhāṣya (Śaṅkara)
ICI	Institut de Civilisation Indienne (Paris)
IPV	Īśvarapratyabhijñāvimarśinī
IPVV	Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī
JA	Journal Asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
KU	Kathopaniṣad
Kau.U	Kauṣītakī-Upaniṣad
KSTS	Kashmir Series of Texts and Studies
MGOS	Madras Government Oriental Series
NS	Naiṣkarmyasiddhi
PH	Pratyabhijñāhṛdaya
PP	Pañcapādikā
PPV	Pancapādikāvivaraṇa
PTV	Parātriṃśikāvivaraṇa
SD	Śivadṛṣṭi
SK	Sāṃkhyakārikā
SKBh.	Sāṃkhyakārikābhāṣya
SOAW	Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften
Sp.K	Spandakārikā

Sp.KN	Spandakārikānirṇaya
SS	Saṃkṣepaśārīraka
STK	Sāṃkhyatattvakaumudī
SV	Ślokavārttika
Sv.U	Śvetāśvataropaniṣad
TA	Taittirīyāraṇyaka
TAl.	Tantrāloka
TU	Taittirīyopaniṣad
Tait.UBh.	Taittirīyopaniṣadbhāṣya (Śaṅkara)
TS	Tattvasaṃgraha
USP	Upadeśasāhasrī (vers)
USG	Upadeśasāhasrī (prose)
VBh.	Vijñānabhairava
VPS	Vivaraṇaprameyasaṃgraha
VS	Vaiśeṣikasūtra
YBh.	Yogabhāṣya
YTV	Yogatattvavaiśāradī
WZKSO	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und OstAsiens
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

PREMIÈRE PARTIE

L'ĀTMAN ET L'ÉMERGENCE DU PROBLÈME DE L'INDIVIDUATION



CHAPITRE PREMIER

L'ĀTMAN DANS LA RÉVÉLATION VÉDIQUE

Pour la plupart des Occidentaux les *Upaniṣad* représentent l'alpha et l'omega de la pensée indienne. En fait, un tel jugement ne fait jamais que démarquer le point de vue d'un certain brahmanisme orthodoxe selon lequel toutes les exégèses ultérieures auraient pour unique but de faciliter la compréhension de l'indépassable vérité déposée dans les « Grandes Paroles » — *mahāvākyāni* — des *Upaniṣad.* Il est tout aussi légitime, cependant, de considérer que la philosophie proprement dite, dans la mesure où elle comporte un certain vocabulaire technique, une dialectique, une administration rationnelle de la preuve, n'est pas encore présente à ce stade de la réflexion indienne. Ce qui en tient lieu paraît se réduire, vu de près, à un réseau d'équivalences mystiques aussi étendues qu'invérifiables, à un entrelacement de spéculations magiques et de révélations religieuses fulgurantes et mystérieuses à la fois. Une autre difficulté tient à l'insertion de ces textes dans un ensemble plus vaste : le Veda. La critique admet volontiers que les *Upaniṣad* opèrent une sorte de révolution en proposant des valeurs « spirituelles » incompatibles avec le ritualisme des textes védiques antérieurs, notamment des *Brāhmaṇa* et des *Āraṇyaka.* Pour l'Orthodoxie, au contraire, les *Upaniṣad* ne sont pas venues « après » le reste de la Révélation, car celle-ci est donnée tout entière de toute éternité. C'est en complétant les prescriptions rituelles contenues dans les *Brāhmaṇa*, etc. — et certes les différents systèmes entendent cette opération de « compléter » en des sens variés — que les *Upaniṣad* mériteraient leur nom générique d'« achèvement du Veda » — Vedānta.

S'il s'agissait ici de logique formelle, ou de théorie de la connaissance, cette double incertitude suffirait à nous faire exclure ces textes au mieux préphilosophiques. Mais — on l'a déjà dit et cela apparaîtra mieux dans la suite — la notion d'*ahaṃkāra*

prend tout son sens dans la perspective de la délivrance, laquelle s'ouvre avec les *Upaniṣad* et elles seules. D'autre part, à mesure que l'évidence philologique et sociologique l'emporte peu à peu sur les préjugés historicistes, constructions ritualistes et spéculations mystiques apparaissent moins comme des phases successives que comme des éléments donnés ensemble et complémentaires. Il paraît donc recommandé de se tourner d'abord vers les *Upaniṣad*, non pas pour projeter sur elles une problématique élaborée en d'autres temps, voire en d'autres lieux, mais pour tenter d'y déceler, avant tout durcissement conceptuel, l'affleurement de valeurs religieuses dont la différenciation et l'exclusivisme ultérieurs conduiront à l'affrontement des écoles. Vouloir retrouver le sens originel de textes si éloignés de nous à tous égards, et tellement labourés par toutes sortes d'interprétations, apparaît certes comme une entreprise téméraire. Il se pourrait cependant que le risque soit atténué par la multiplicité et la divergence mêmes de ces interprétations qui tendent à se neutraliser mutuellement. De plus, on s'efforcera ici d'étudier les *Upaniṣad* dans le contexte de ces développements ritualistes dont, en dépit de leur contenu « révolutionnaire », elles demeurent foncièrement solidaires. Cela devrait nous épargner bien des projections intempestives, et d'abord la tentation de leur attribuer le genre de démarche purement théorétique en deçà duquel il est trop évident qu'elles se tiennent encore.

A. De l'espace cosmique a l'espace du cœur

Nous cherchons à comprendre comment la pensée indienne — et singulièrement la pensée brahmanique — en est venue à construire un mystérieux « principe de l'ego » qui signalerait, tout en l'occultant, l'*ātman* identifié à l'absolu. Or, dès les *Upaniṣad* les plus anciennes, l'*ātman* est présent avec la signification transcendante que nous connaissons (ou croyons connaître) et il éclipse l'apparence sans prestige représentée par « le nom et la forme », c'est-à-dire l'individualité empirique. La conception « dramatique » de l'individuation, caractéristique de l'Advaita médiéval, ne paraît donc pas, au premier abord, pouvoir se réclamer légitimement de ces textes. Le fait est, cependant, que la première mention connue du terme *ahaṃkāra* se trouve dans la *Chāndogyopaniṣad*[1]. La structure du terme, quelle que soit sa

1. Ch.U VII 25 1. Autres références : PU 4 8 ; Sv.U 5 8. On reviendra plus loin sur le sens de ces passages.

signification initiale, trahit une origine artificielle, savante : on a forgé un vocable nouveau pour exprimer une dimension de l'individualité que ne pouvait pas traduire le classique « nom et forme ». Il se pourrait donc qu'aux origines mêmes de la spéculation indienne la transcendance sans partage de l'*ātman* soit un leurre et masque en fait un rapport essentiel à l'ego. Il convient donc de mettre en question cette transcendance supposée, d'examiner comment la signification *ātman* se constitue dans les *Upaniṣad* elles-mêmes.

Le terme est, à vrai dire, ancien et les *Upaniṣad* le reprennent chargé de toute une évolution sémantique. Rappelons brièvement les conclusions communes à la plupart des exposés classiques consacrés à cette question[1]. Il s'agit d'ailleurs moins d'une série évolutive que d'un ensemble coordonné de significations qui ont peut-être toujours coexisté. On passe du sens de « respiration » (cf. l'allemand *atmen*) à celui de « souffle vital » puis à celui de « principe des actions et des pensées », c'est-à-dire d'« âme ». Ces termes dénotent la manière dont un être se construit et s'organise de l'intérieur en se séparant du monde qui l'entoure, d'où justement le sens de « soi-même » et l'emploi comme pronom réfléchi. Parallèlement, une autre série de significations fait référence au résultat de ce processus : *ātman* désigne alors tout ce qui est *un*, tout ce qui forme une totalité structurée, ainsi le tronc par rapport aux membres, le corps comme organisme complet. De là dérivent les valeurs de « nature propre », « essence » et finalement « âme » où viennent converger les deux séries. Enfin, le principe même de la correspondance microcosme-macrocosme permet de définir un *ātman* individuel et un *ātman* cosmique en même temps qu'il invite à poser un *ātman* absolu, fondement des deux premiers. Il importe donc de remarquer que la gamme des significations du terme *ātman* se présente au complet au stade des *Brāhmaṇa*. Mieux, les textes rassemblés par A. B. Keith[2] montrent à l'évidence que la conception abstraite ou « spirituelle » de l'*ātman*, comme distinct des sens et des souffles, n'est pas une découverte des *Upaniṣad*. Et il en va de même pour l'idée de l'identification des deux *ātman*[3]. Ce qui devient alors incompréhensible, si les *Upaniṣad* ne font que parcourir des voies déjà frayées, c'est la conscience qu'ont leurs auteurs d'apporter une « bonne nouvelle », de relater une percée décisive. L'intérêt se reporte ainsi sur les expériences,

1. Par ex. H. Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, pp. 85-89 et A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, pp. 450-454.
2. AV 5 1 7 ; ŚB IV 2 3 1, X 3 5 13, XI 2 1 2.
3. TA III 11 1

les démarches originales à partir desquelles la signification conventionnelle « âme » pourrait devenir concrète, dans les *Upaniṣad*, et justifier enfin leur réputation de textes « révolutionnaires ».

Il est acquis que la spéculation des *Brāhmaṇa* s'est avancée — à travers la théorie du sacrifice — jusqu'à l'identification symbolique de l'individu et du cosmos[1]. Elle a conçu les souffles *-prāṇa-* et les sens *-indriya-* comme autant de forces actives qui, par leur seule interaction, maintiennent l'organisme en vie, exactement comme leurs homologues cosmiques (vent, rayonnement solaire, etc.) entretiennent le fonctionnement régulier de l'univers[2]. Cependant, là même où pointe l'idée d'un principe unique de ces énergies vitales et cosmiques, c'est le plan de l'univers *-adhidevatam-* qui est tout naturellement compris comme le prototype sur lequel se règle le plan de l'individu *-adhyātmam-*. Tout individu est une sorte de modèle réduit, de maquette de l'univers[3]. Cependant, s'il se connaît comme tel, il ne s'éprouve pas intuitivement comme tel, mais plutôt comme séparé du Tout, limité dans sa durée de vie et dans son pouvoir de satisfaire ses désirs. De là procède la pratique sacrificielle : par le rite, et la foi qui l'accompagne, le sacrifiant cherche à suppléer au caractère abstrait, symbolique et ineffectif de sa « connaissance ». Il s'efforce de devenir tout-puissant et immortel en s'intégrant magiquement à la Totalité[4]. Mais toute magie est une manipulation de l'invisible

1. On sait que déjà RV 10 90 interprète la création du monde, avec les espèces, les castes, etc., comme le résultat du dépècement sacrificiel d'un Mâle *-Puruṣa-* à forme humaine. Cette figure se prolonge ensuite dans celle de Prajāpati, le « Père des créatures », cf. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, chap. I.

2. De là l'usage du terme « divinité » *-devatā-* pour désigner les sens. Pareillement, le terme *indriya* évoque le dieu Indra dont les aspects naturalistes » (tempête, pluie fertilisante, séparation de la terre et du ciel, régulation du cours des saisons, etc.) sont bien connus ; cf. ŚB VI 1 1 2 où Indra est assimilé au souffle central qui « allume » *-inddhe-* par son « pouvoir » *-indriyeṇa-* les autres souffles.

3. Ce primat de la structure cosmique fait l'objet d'un article de J. Filliozat, *La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Veda*, Revue Philosophique, 116, 1933, pp. 410-429. P. Mus, *Barabuḍur*, pp. 441-447 a proposé un correctif à cette thèse en suggérant qu'« une physiologie réglée sur la cosmologie a pu être précédée par une cosmologie réglée sur la physiologie, ou plutôt sur une notion rudimentaire de la personne humaine » (p. 445). De toute manière, il ne saurait s'agir ici d'une anticipation archaïque de la démarche propre aux *Upaniṣad* : celles-ci cherchent moins, comme on va le voir, à inverser la hiérarchie des plans qu'à supprimer leur distinction.

4. Un magnifique exemple de projection magique est fourni par l'*agnicayana* ou « construction de l'autel du feu », tel que le décrit L. Silburn, *Instant et cause*, pp. 64-76. Ce rite, à la différence de ceux destinés à procurer des biens limités, a pour rôle de faire accéder le sacrifiant à l'immortalité. L'autel du feu est construit sur le modèle de l'Année — elle-même expression du rythme cosmique fondamental — et comporte autant de briques (10800) que l'année compte de *muhūrta* (« heures » indiennes). Le

et repose sur une « action à distance ». Or, c'est cette distance même qui vient à être comblée dans les *Upaniṣad*, et cela grâce à l'expérience directe, dans l'individu lui-même, de la racine commune de l'ordre vital et cosmique. De cette expérience se dégage une structure tout à fait originale, mais que les textes présentent avec obscurité, empêtrés qu'ils sont encore dans le langage de la correspondance microcosme-macrocosme.

Cette découverte est préparée par une double série de réflexions à partir de l'expérience commune. C'est d'abord le motif célèbre de « la querelle des organes des sens »[1]. Chacun d'eux se croit le plus important, aussi Brahman les met-il à l'épreuve : successivement la vue, l'ouïe, la voix, etc. sont conviés à s'éloigner, mais l'individu n'en continue pas moins à vivre tant bien que mal. Vient alors le tour du souffle : « Mais quand le souffle s'apprêtant à s'échapper, arracha tous ces souffles, comme un grand et fort coursier du Sindh arracherait les piquets de ses entraves, les autres lui dirent : Non, Seigneur, ne t'échappe pas ; en vérité nous ne pourrons pas vivre sans toi »[2]. On atteint ainsi un principe vital qui conditionne tous les autres, mais à un niveau purement empirique, et qui demeure lui-même quelque chose d'inconscient[3]. Certains textes ne vont pas plus loin et identifient directement ce principe vital au *brahman*, nom traditionnel de l'absolu[4], mais ils restent isolés et de peu de portée. En tout cas, ils ne sont déjà plus caractéristiques des *Upaniṣad*. D'autres, au contraire, sont en quête d'un principe d'unification non plus vital mais conscient. Ils soulignent le rôle du *manas*, pouvoir d'attention[5] dont la mise en œuvre est indispensable pour que l'individu prenne conscience de ses actes, de ses paroles, des objets en contact avec ses sens. Autrement, il en est réduit à avouer : « J'avais l'esprit ailleurs,

sacrifiant, préalablement purifié par divers rites et récitations annexes, vient s'identifier à cet autel construit en prenant sa taille comme unité de mesure et dans la maçonnerie duquel il repose lui-même sous forme d'une effigie d'or (jadis d'une victime humaine immolée pour la circonstance).

1. Ce motif n'est pas tout à fait inconnu des textes antérieurs, cf. AA II 1 4.

2. BAU VI 1 13... *atha ha prāṇa utkramiṣyan yathā mahāsuhayaḥ saindhavaḥ paḍvīśaśankhūn saṃvṛhet evaṃ haivemān prāṇān saṃvarvaha te hocur mā bhagava utkramīr na vai śaksyāmas tvadṛte jīvitumiti*. Même idée dans Ch.U V 1 12 et Kau.U 2 14.

3. Cf. aussi le mythe des Asura qui transpercent tour à tour chacun des sens avec l'arme du mal, mais viennent se pulvériser contre le « souffle dans la bouche » BAU I 3 7 et Ch.U I 2 7.

4. Par ex. Kau.U 2 1 et Pr.U 3 4.

5. Sans être encore hypostasié, voire matérialisé, sous forme d'« organe mental » spécialisé dans la synthèse préconsciente *-saṃkalpa-* des données perceptives, comme dans les systèmes philosophiques de l'époque classique, le *manas* (cf. lat. *mens*) joue déjà ici virtuellement ce rôle, en tant que pouvoir d'attention.

je n'ai pas vu... je n'ai pas entendu »[1]. Dans la même perspective la *Praśna-Upaniṣad* interprète le sommeil comme la résorption des sens et de leurs objets dans le *manas*, « le meilleur des organes des sens »[2]. Le *manas* ne peut cependant pas se poser en véritable rival du souffle, puisque son fonctionnement, comme celui de n'importe quel organe sensoriel, est tributaire de l'énergie du souffle. Au contraire, lorsque le *manas* quitte le corps, lors de la « querelle des sens », l'individu, bien qu'« hébété » *-vimugdhaḥ-*, continue à vivre. La réflexion sur les phases de la mort, également, montre le *manas* déjà paralysé, tandis que le souffle continue encore un moment à fonctionner[3]. Mais une telle existence inconsciente est comme si elle n'était pas, de sorte que ni le souffle ni le *manas* ne se suffisent à eux-mêmes. Ils ne remplissent vraiment leur fonction qu'associés, mais aucun des deux n'apparaît capable de prendre l'initiative de l'association. Ils se désignent ainsi comme des instruments au service d'une puissance encore inconnue[4] qui, en les associant, rend le *manas* attentif et le souffle vivant. D'où la question de la *Kena-Upaniṣad* : « Par Qui le *manas*, en marche vers (ses objets), est-il guidé? Par Qui le souffle, à l'origine, est-il mis en action? »[5]

Ce n'est pas un quelconque substrat inerte, ni une coordination extérieure des énergies vitales, que recherchent les *Upaniṣad*, mais une sorte de point focal où ces divers pouvoirs seraient confondus, concentrés et portés ainsi à leur plus haut degré d'efficience. Comment, en effet, interpréter autrement la réponse que la Ke.U apporte à sa propre question : « Il est l'oreille de l'oreille, le *manas* du *manas*, la voix de la voix, le souffle du souffle, l'œil de l'œil... »[6]? Non moins explicite est un passage de la BAU : « Il ne se manifeste jamais que partiellement, souffle quand il respire, voix quand il parle, œil quand il voit, oreille quand il entend, *manas* quand il pense. Ce sont seulement les noms de ses actes. Celui qui les considère isolément ne le connaît pas ; car il ne se manifeste que partiellement par l'un ou par l'autre. Il faut reconnaître l'*ātman* ; car en lui est l'unité de tous »[7]. On voit

1. BAU I 5 3, et aussi Kau.U 3 7.

2. Pr.U 4 2. Déjà le *Śatapatha-Brāhmaṇa* décrit le *manas* comme celui qui « attelle » *-yunakti-* les sens, ŚB III 2 2 13 et VI 3 1 15.

3. BAU IV 4 2 et Ch.U VI 8 6.

4. C'est « le souffle inexprimable » de ŚB IV 2 3 1.

5. Ke.U 1 . *Keneṣitaṃ patati preṣitaṃ manas / kena prāṇaḥ prathamaḥ praiti yuktaḥ /*

6. *Ibid.*, 1 2. *śrotrasya śrotraṃ manaso mano yad vāco vācaṃ sa u prāṇasya prāṇaḥ / cakṣusascakṣur...*

7. BAU I 4 7. Trad. E. Senart, *akṛtsno hi sa prāṇanneva prāṇo nāma bhavati / vadan vāk paśyaṃścakṣuḥ śṛṇvanśrotraṃ manvāno manaḥ tānyasyaitāni karmanāmānyeva /*

dans quelle direction pointent déjà ces réflexions : vers un *ātman* « concret », plus riche et plus déterminé que toute expérience particulière, le contraire même d'une « substance pensante » qui aurait besoin des données des sens, etc. pour recevoir un contenu. Mais la voie royale vers la découverte de cet *ātman* intérieur pourrait bien avoir été la réflexion sur l'alternance des états de conscience, veille, rêve et sommeil profond. Les spéculations relatives aux phases du sommeil constituent à travers les deux plus anciennes et importantes *Upaniṣad*, la BAU et la Ch.U, un ensemble touffu[1]. On ne retiendra ici que les plus importants. Rêver c'est d'abord faire surgir « des chars, des attelages et des chemins » là où il n'y a rien de tout cela. De même, celui qui rêve « vagabonde, immortel, partout où il lui plaît... Dieu, il s'attribue des formes diverses »[2]. Dans le rêve, donc, il est possible de « connaître » sans recourir aux sens et d'« agir » sans être tributaire des organes d'action. L'idée est peut-être déjà sous-jacente que les sens et les organes ne servent qu'à limiter le champ de la conscience, à entraver la liberté. Au contraire le « personnage » -*puruṣa*- qui rêve est décrit comme une entité essentiellement libre et qui se suffit à elle-même : « ... détruisant, construisant à son gré, il garde dans le sommeil sa propre clarté, sa propre lumière »[3]. Ne nous hâtons pas de voir là le prototype d'un argument idéaliste classique contre « la réalité du monde extérieur ». En même temps, en effet, on ne perd pas de vue les limites de la liberté créatrice du rêveur : il construit à son gré mais seulement « en s'emparant d'éléments empruntés à tout l'univers »[4] et il lui arrive, de toute évidence contre son gré, d'être en proie à des cauchemars[5].

En fin de compte, le rêve présente la même structure que l'état de veille : le sujet y est confronté à une situation qu'il n'a pas choisie et qu'il ne domine pas nécessairement. Son privilège n'apparaît qu'à la réflexion, au reveil. Le sujet comprend alors que, coupé du monde pendant toute la durée du rêve, il a suscité en lui-même un monde de remplacement[6]. Mais comment a-t-il

sa yo 'ta ekaikam upāste na sa vada akṛtsno hi eṣo 'ta ekaikena bhavati | ātmetyevopāsītātra hy ete sarva ekaṃ bhavanti |

1. Cf. Betty Heimann, *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen, 1930.

2. BAU I 3 12-13. Trad. E. Senart, *Sa īyate 'mṛto yatrakāmam... rūpāṇi devaḥ kurute bahūni |*

3. *Ibid.*, IV 3 9 ... *svayaṃ vihatya svayaṃ nirmāya svena bhāsā svenajyotiṣā prasvapiti atrāyam puruṣaḥ svayaṃjyotir bhavati ||*

4. *Ibid.*, *asya lokasya sarvāvato mātrām apādāya...*

5. BAU IV 3 13 20 et Ch.U VIII 10 4.

6. Cédant à une illusion psychologique très naturelle, la BAU reporte cette découverte de la liberté à l'intérieur même du rêve et la décrit comme caprice, vagabondage, etc.

pu se duper lui-même en appréhendant sa propre création comme une réalité indépendante, imprévisible, voire angoissante? La philosophie indienne classique s'efforcera d'expliquer l'illusion du rêve comme un cas particulier de l'erreur. Elle invoquera les « imprégnations » *-vāsanā-* laissées dans l'organe mental par les impressions antérieures. Mais il semble que les *Upaniṣad* s'engagent dans une autre direction. Elles ne s'attachent pas à réfuter le rêve mais plutôt le dépassent dynamiquement en l'utilisant comme point de départ d'une extrapolation. Elles s'appuient sur l'expérience courante qui place le rêve sur un plan intermédiaire entre la veille et le sommeil profond. Le sommeil profond est au rêve ce que le rêve est à la veille. De même que l'on glisse naturellement de la veille au sommeil léger, donc traversé de rêves, de même l'on glisse du sommeil léger au sommeil profond. Il semblerait alors que le sommeil profond doive prolonger et parachever l'œuvre du rêve. Dans le rêve, le sujet conscient affirme son indépendance vis-à-vis de l'objectivité extérieure, mais il ne parvient à abolir le monde de la veille qu'en lui substituant un monde de visions oniriques dont il devient dupe. Cette contradiction — l'indépendance des visions oniriques vis-à-vis du rêveur — se résout pratiquement par l'instabilité caractéristique du rêve qui, de lui-même, « appelle » le passage au sommeil profond : « Comme, dans l'espace, un faucon ou un aigle, fatigué d'avoir volé en tous sens, replie ses ailes et se porte vers son nid, de même ce personnage se hâte vers cet état où, endormi, il ne conçoit aucun désir, ne voit aucun rêve »[1].

Dans la logique d'une telle extrapolation il n'est plus possible d'assimiler le sommeil profond à une chute dans l'inconscience. De la veille au rêve la lumière intérieure ne pâlit pas, alors même que l'objectivité est ébranlée. L'*Upaniṣad* paraît vouloir en conclure que l'effondrement total de l'objectivité dans le sommeil profond laissera cette lumière pareillement intacte : « Encore qu'il ne voie pas les objets, il reste pourtant capable de voir (litt. « c'est voyant qu'il ne les voit pas ») ; la vision n'échappe pas au voyant qu'il est, car elle est indestructible ; seulement il n'est pas de second, d'objet

1. BAU IV 3 19. Trad. E. Senart. *Tadyathā asminnākāśe śyeno vā suparṇo vā viparipatya śrāntaḥ saṃhatya pakṣau saṃlayāyaiva dhriyata evamevāyaṃ puruṣa etasmā antāya dhāvati yatra supto na kaṃcana kāmaṃ kāmayate na kaṃcana svapnaṃ paśyati* // L'assimilation du sommeil profond à un état de paix et de félicité se rencontre déjà dans ŚB X 5 2 11-15 : c'est le moment où Indra et Indrāṇī, qui durant la veille sont censés avoir leur résidence « microcosmique » dans les pupilles droite et gauche respectivement, s'unissent dans l'espace du cœur et y goûtent un bonheur suprême ; réveiller brutalement le dormeur revient alors à troubler le commerce des deux divinités, avec toutes sortes de conséquences néfastes (cf. BAU IV 3 14).

autre et séparé qu'il puisse voir »[1]. Une curieuse image porte peut-être encore la trace de ce passage à la limite : « Un voyant unique, sans second, (plongé) dans l'eau, tel est, ô roi, le monde du *brahman*... »[2]. L'eau, milieu homogène et translucide, sera un fantôme d'objet pour un spectateur immergé (si l'on ne considère que le sens de la vue), théoriquement distincte du spectateur mais, en fait, non perceptible comme telle. Elle ne sera rien de plus qu'un espace vide où le regard s'enfonce « à perte de vue ». Le seul défaut de cette image consiste en ceci que le voyant immergé s'efforce encore d'apercevoir quelque chose autour de lui, reste tourné vers l'extérieur, tandis que celui qui dort -*svapiti*- est « uni à l'Être » *(sato...saṃpanno)* et « accède à ce qui est sien » *(svam apīto)*[3].

*
* *

On aura à revenir sur cette interprétation des phases du sommeil dont la simplicité et l'évidence apparentes sont trompeuses. Mais le résultat même auquel elle aboutit en fait est bien différent de ce à quoi on devrait « logiquement » s'attendre. Cette réflexion sur le rêve et le sommeil profond, si on la sépare de son contexte historique, semble devoir déboucher tôt ou tard sur la reconnaissance d'une sorte de sujet transcendantal pur, étranger au monde. En réalité, les valeurs traditionnelles du terme *ātman* — qu'elles appartiennent au registre du rituel ou à celui de la « cosmophysiologie » — sont là qui retiennent les *Upaniṣad* d'aller trop loin dans cette direction et les contraignent, pour ainsi dire, à élaborer un schéma original. Ces acceptions moins abstraites, à commencer par celle de « corps » se rencontrent très fréquemment dans les *Upaniṣad*, et pas seulement dans les plus anciennes, où elles viennent interférer avec des significations plus élaborées. Elles sont notamment omniprésentes dans les premiers chapitres de la

1. *Ibid.*, IV 3 23. *Yadvai tanna paśyati paśyanvai tanna paśyati na hi draṣṭur dṛṣṭer viparilopo vidyate 'vinaśitvāt | na tu taddvitīyam asti tato 'nyad vibhaktaṃ yat paśyet ||*

2. BAU IV 3 32 *salila eko draṣṭa 'dvaito bhavatyeṣa brahmalokaḥ samrāṭiti*. La traduction de E. Senart : « au milieu de l'océan » peut prêter à confusion dans la mesure où elle fait penser à un naufragé, lequel verrait encore les vagues, la ligne d'horizon etc. Quant à Śaṅkara, il rapporte, de manière très artificielle, *salila* au sujet : « une eau unique », parce que -explique-t-il- « il est alors transparent comme l'eau ». La supposition de J. M. Van Gelder, *Der Atman in der Grossen-Wald-Geheimlehre*, qui en fait (p. 97) un adjectif avec le sens de « fluent, instable » (d'après RV 10 129 3) n'est guère plus vraisemblable. Cf. aussi F. Edgerton, *The Beginnings of indian Philosophy*, p. 157, n. 3.

3. Ch.U VI 8 1.

BAU[1]. De cet amalgame résulte une structure originale qu'il s'agit maintenant de décrire.

L'*ātman*, pour avoir désigné primitivement l'organisme comme totalité, garde toujours un point d'ancrage dans le corps, n'est jamais complètement « désincarné ». Aussi lui assigne-t-on comme siège ce lieu au centre du corps où semble s'opérer le contrôle de tous les processus vitaux, « cet espace à l'intérieur du cœur »[2]. Çà et là on en fait un *puruṣa*, un homuncule, logé dans l'homme et le régissant de l'intérieur : il a la taille « d'un grain de riz ou d'orge »[3] ou celle du pouce[4]. De même, certains textes montrent ce *puruṣa* s'échappant du corps par l'œil ou le sommet du crâne ou encore par les « veines » -*nāḍi*- qui, vers l'intérieur, convergent dans le cœur et, vers l'extérieur, sont comme branchées sur les rayons solaires[5]. Les phases du sommeil et de la veille sont volontiers interprétées comme des changements de résidence de cet homuncule : l'espace à l'intérieur du cœur (dans le sommeil profond), le corps tout entier, l'espace extérieur. Mais la représentation est flottante et la correspondance entre ces résidences et les états de conscience mal fixée[6]. L'existence même de ces flottements montre que l'idée d'une localisation rigide de l'*ātman* — qui implique son absence « ailleurs » — est ressentie comme peu satisfaisante.

De toute évidence, on s'achemine vers l'idée que l'emplacement occupé par l'*ātman* est nécessairement ponctuel et, plus tard, certains commentateurs, comme Madhva, s'appuieront sur ces textes pour prétendre que les *Upaniṣad* ont enseigné l'atomicité de l'*ātman*, ou plutôt de l'âme individuelle -*jīvāṇutva*-. Mais il est non moins évident que l'*ātman*, capable dans le sommeil profond de résorber l'univers, ne saurait occuper un point *quelconque* dans

1. Quelques exemples : I 2 1-7 ; I 3 7 ; I 4 7 (dans un mythe cosmogonique l'*ātman* transcendant, « désirant être complet », se procure une épouse, des fils, des richesses, des rites, et aussi un *ātman*, « car c'est par lui qu'on agit ». De même II 1 13, II 3 4 (qui parle d'un « espace à l'intérieur de l'*ātman* »), II 5 14-15, III 2 13 (à la mort l'*ātman* rejoint l'espace cosmique comme l'œil rejoint le soleil, le *manas* la lune, etc.), IV 3 35. Cf. aussi TU 1 7 où l'*ātman* est placé sur le plan cosmique -*adhibhūtam*- avec la terre, le vent, les eaux, les arbres, etc.

2. On sait que la doctrine classique de la médecine indienne, l'āyurveda, place également dans le cœur le siège de la pensée -*cetana*-.

3. BAU V 6 1.

4. KU 4 12. D'après Oldenberg (*op. cit.*, p. 85, n. 1), cette représentation correspond à « une très ancienne croyance populaire » dont les *Brāhmaṇa* eux-mêmes font déjà état.

5. BAU IV 2, AU 4 6, Ch.U VIII 6 6.

6. BAU II 1 17-19, IV 3 11-20, Ch.U VI 8 2 (où le sujet du rêve est encore appelé *manas*), VIII 6 3. L'idée des « trois résidences de l'*ātman* » se trouve aussi dans AU 3 13.

l'espace[1]. Son lieu d'insertion, l'espace du cœur, est un point mystique, un « aleph » qui n'est pas réellement contenu dans l'univers mais, au contraire, enferme l'univers : « Ceci est mon *ātman* à l'intérieur du cœur, plus petit qu'un grain de riz, qu'un grain d'orge, qu'un grain de moutarde, qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil ; ceci est mon *ātman* à l'intérieur du cœur, plus grand que la terre, que l'espace entre ciel et terre, que le ciel, que tous ces mondes »[2]. Un autre passage de la Ch.U précise que l'espace à l'intérieur du cœur contient « tout ce qui se trouve en ce monde et tout ce qui ne s'y trouve pas »[3], montrant qu'on ne perd pas de vue la transcendance de l'*ātman* par rapport au monde.

Mais, comme ce point mystique est en même temps à l'intérieur du cœur et le cœur à l'intérieur du corps, il faut que le corps lui-même se situe au centre du monde visible, comme une première sphère que l'*ātman* investit et régit pour investir et régir, par son intermédiaire, la grande sphère cosmique qui lui est concentrique. L'idée directrice est que l'*ātman* s'épanche au dehors, rayonne autour de son « ici absolu », s'extériorise et se démultiplie en souffles, *manas*, etc., et c'est l'homuncule, le poucet ; il s'extériorise davantage, se développe en organes de sensation et d'action, et c'est le corps, l'« homme » au sens ordinaire ; il se dilate encore davantage, l'œil devenant le soleil, la nourriture, les eaux, etc., et c'est l'Homme Cosmique. Un passage de la Ch.U parle des « cinq orifices du cœur », c'est-à-dire des cinq directions selon lesquelles l'*ātman* se déploie, qui apparaissent d'abord comme autant de souffles, puis comme autant de sens, enfin comme autant de forces cosmiques -*devatā*-[4]. Une image classique est celle de la roue : l'*ātman* est le « moyeu » d'où partent les « rayons », souffles, etc., qui aboutissent à la « jante », c'est-à-dire au corps ou au cosmos[5]. On constate alors une certaine tendance à inverser

1. D'après P. Mus (*op. cit., passim*), l'idée même d'un espace « isotrope », sans direction privilégiée, est étrangère à l'Inde et à l'Orient en général. L'espace y est toujours compris comme déployé à partir d'un centre et « orienté ».

2. *eṣa ma ātmā 'ntarhṛdaye 'nīyān vrīherva yavādvā sarṣapādvā śyāmākādvā śyāmākataṇḍulādvaisa ma ātmā 'ntarhṛdaye jyāyān pṛthivyā jyāyān divo jyāyān ebhyo lokebhyaḥ* // Ch.U III 14 3 ; autres textes : TU 2 1, Mu.U II 1 2 et III 1 7, KU 2 20, SU 3 9 et 5 9.

3. *yaccāsyehāsti yacca nāsti sarvaṃ tad asmin samāhitam iti* // Ch.U VIII 1 3.

4. Ch.U III 13 1-6. Ce schéma, qui dérive peut-être des cosmologies babyloniennes, se retrouve dans la représentation des cinq visages de Śiva qui « émettent » la doctrine shivaïte dans les cinq directions et sont, d'autre part, mis en rapport avec les cinq opérations du dieu.

5. Pour bien saisir la portée de cette image il ne faut pas oublier : *a)* que la jante n'est pas d'une seule pièce mais formée par l'ajustement d'arcs cintrés et fixés sur les

la hiérarchie traditionnelle du microcosme et du macrocosme : les propriétés de l'*ātman* qui « dépassent » l'univers se manifestent dans le corps, car le corps est, en un sens, plus proche de l'*ātman* : « Cette lumière qui brille au-delà du ciel, au-delà de l'univers, au-delà de tout, dans les mondes les plus hauts, dans les mondes suprêmes, est celle-là même qui brille dans l'homme ; elle est visible : on perçoit la chaleur du corps en le touchant ; elle est audible : si l'on se bouche les oreilles on perçoit quelque chose comme un bourdonnement, un mugissement, comme le ronflement du feu »[1].

Cœur du monde visible, centre de référence absolu dans l'espace[2], l'*ātman* occupe la même situation privilégiée dans l'ordre de la durée. Ici encore la réflexion sur l'alternance des états de conscience a dû jouer un rôle décisif. De même qu'il a résorbé l'univers dans le sommeil profond, de même l'*ātman* le projettera au réveil : « Et quand il s'éveille, comme d'un feu flambant les étincelles jaillissent dans toutes les directions, ainsi de cet *ātman* les souffles jaillissent, chacun selon son domaine, des souffles les dieux, des dieux les mondes »[3]. L'*ātman* est ainsi présent au monde, qu'il soutient dans l'existence par sa veille, mais n'est jamais réellement impliqué dans aucune séquence d'événements à l'intérieur du

rayons (le corps est l'assemblage des organes, eux-mêmes « soutenus » par les souffles), *b)* que la roue est construite à partir du moyeu et non à partir de la jante. Principales références : BAU I 5 15 et II 5 15, Kau.U 3 9, Mu.U II 2 6, Pr.U 2 et 6 6. L'image, pour être parfaitement cohérente, devrait faire état de deux jantes intermédiaires traversées par les rayons-souffles et correspondant respectivement au poucet et au corps... mais il est naturel que l'intérêt se concentre, d'une part sur le « moyeu » d'autre part sur le double mouvement, centrifuge et centripète, qui se définit par rapport à lui.

1. Ch.U III 13 7 *atha yadataḥ paro divo jyotir dīpyate viśvataḥ pṛṣṭheṣvanuttameṣūttameṣu lokeṣvidaṃ vāva tad yad idam asminn antaḥ puruṣe jyotis tasyaiṣā dṛṣṭir yatraitad asmiñcharīre saṃsparśenoṣṇimānaṃ vijānāti tasyaiṣā śrutir yatraitat karṇāvapigṛhya ninadaniva nadathuriva agneriva jvalata upaśṛnoti...*, même idée BAU V 9 1. Cf. aussi les textes qui expliquent le sommeil profond par l'influence du *tejas* (l'éclat lumineux considéré comme une substance) : BAU IV 4 1, Pr.U 4 6.

2. Cette expression n'implique pas que l'espace existe indépendamment de l'*ātman*. C'est pourquoi Yājñavalkya répond à Gārgī (BAU III 8 8) que l'espace sur la trame duquel sont tissés les mondes est lui-même tissé « sur la trame de l'impérissable », c'est-à-dire fondé sur l'*ātman*.

3. *...sa yadā pratibudhyate yathāgner jvalato visphuliṅgā vipratiṣṭherannevamevaitasmātātmanaḥ sarve prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokās...* Kau.U 3 3, trad. L. Renou : *deva*, « dieu », a ici la valeur de *devatā* (qui désigne toute force organique ou cosmique). Même idée BAU II 1 20. L'intervention du temps périodise le schéma concentrique, met en branle la roue cosmique. Déjà, dans les *Brāhmaṇa*, le *viṣuvat* ou jour équinoxial est présenté comme le moyeu immobile autour duquel l'Année sacrificielle accomplit sa révolution. On dit parfois qu'il est « l'*ātman* de l'Année ». Celui qui parvient à s'installer magiquement en lui « s'échappe vers l'immortalité », cf. L. Silburn (*op. cit.*, pp. 71-74).

monde, puisque, grâce au sommeil, il est capable de nier toute situation. Cette transcendance par rapport au temps peut être exprimée négativement, en disant que l'*ātman* est « exempt de naître, de vieillir et de mourir » ou positivement, en le comprenant comme la source éternelle du temps : « Celui à la suite duquel l'année déroule en jours le temps, les dieux le connaissent comme la lumière des lumières, comme la vie immortelle »[1]. Ceci indique déjà que le « au commencement » des mythes cosmogoniques ne devra pas nécessairement être pris à la lettre.

Enfin, la propriété la plus singulière de ce point mystique au centre de l'espace et du temps semble bien être la suivante : rien n'a prise sur lui, il est indivisible, infrangible, étranger à toute forme de passivité. Intérieur à toute chose, il échappe à toute influence étrangère. Noyau absolument compact, il écarte toute idée de fission. C'est l'espace « plein et immuable » à l'intérieur du cœur dont parle la Ch.U[2]. Et puisque son extension infinie est — on l'a vu — comme un autre visage de sa « ponctualité », il est naturel que les mêmes valeurs de plénitude et de félicité se reportent à l'occasion sur cette extension[3]. L'individu qui se considère comme identique à lui, « celui-là devient le Tout, et les dieux mêmes ne peuvent l'en empêcher car il est leur *ātman* »[4]. Coïncider avec l'*ātman*, foyer de l'espace et du temps, c'est accéder à la toute-puissance et notamment au prodige du temps réversible, du passé aboli : « Maintenant, ceux des siens qui sont en vie *et ceux qui sont morts* et tout ce qu'il désire mais n'obtient pas, il le trouve s'il se rend là-bas (dans l'espace du cœur) »[5]. Dans le même

1. BAU IV 4 16. Trad. E. Senart, ...*yasmād arvāk saṃvatsaro 'hobhiḥ parivartate / taddevā jyotiṣāṃ jyotir āyur hopāsate 'mrtam //*

2. Ch.U III 12 9, cf. I 2 8. Par un renversement, en apparence paradoxal, cette densité infinie est parfois décrite en termes de non-être, de vide. Ainsi, dans BAU I 2 1-7, la Mort, identifiée explicitement au néant, apparaît à la fois comme le principe cosmogonique et comme ce à quoi le sage vient s'identifier (« la Mort devient son *ātman* »). Comme le dit très bien J. M. Van Gelder (*op. cit.*, p. 118) la Mort est alors « le vide à l'intérieur du moyeu de cette roue qu'est l'*ātman* ».

3. Ch.U VII 23 1 et TU 2 7.

4. BAU I 4 10, trad. E. Senart : ...*sa idaṃ sarvaṃ bhavati tasya ha na devāśca nābhūtyā īśate ātmā hy eṣāṃ sa bhavati.*

5. Ch.U VIII 3 2 *atha ye cāsyeha ye ca pretā yaccānyad icchan na labhate sarvaṃ tadatra gatvā vindate* (c'est moi qui souligne). Remarquons que l'*ātman* n'est pas présenté comme une « compensation » — aussi prestigieuse soit-elle — mais comme recélant, entre autres choses, cela même qui a été perdu. Le sens de ce passage apparaît mieux si on le rapproche de BAU I 4 8 et II 4 5 (le « testament spirituel » de Yājñavalkya) qu'il éclaire en retour. Sans vouloir encore trancher entre les interprétations « cynique » et « spiritualiste » de ces divers passages, soulignons que leur intention à tous est, visiblement, de présenter l'*ātman* comme la quintessence commune des biens finis, et non pas comme un Bien abstraitement supérieur qui imposerait un renoncement douloureux à tous les autres.

esprit la TU progresse à travers une série d'*ātman* concentriques (faits de nourriture, de souffle, de *manas*, de connaissance) vers le plus intérieur d'entre eux, celui qui est fait de félicité, le seul absolument réel[1].

L'ensemble des démarches examinées jusqu'ici ne s'écarte pas encore de manière décisive de l'optimisme naturaliste caractéristique des *Brāhmaṇa*. S'il y a substitution de la gnose au sacrifice c'est en ce sens qu'un certain regard sur la structure et le fonctionnement de l'individualité psycho-biologique permet désormais de la comprendre comme sacrifice permanent et naturel[2]. D'autre part, ce changement de point de vue (« Celui qui sait ainsi... ») semble rendre superflues non seulement les manipulations rituelles extérieures mais aussi bien l'ensemble des pratiques ascétiques et toutes les modalités du « renoncement »[3]. Si l'individualité prise telle quelle, à l'état brut, peut être d'emblée identifiée au *brahman* il ne sert plus à rien de la « préparer » rituellement ou de la purifier par l'ascèse en vue de cette identification. En même temps, le schéma concentrique décrit plus haut semble bien impliquer que l'individuation est simple apparence et l'*ātman* l'unique réalité.

1. TU 2 2-5.

2. Il ne s'agit évidemment pas ici d'une révolution soudaine et générale mais d'une évolution lente, hésitante, inégale à travers les divers milieux de brahmanes et de « sacrifiants ». On trouvera dans J. C. Heesterman, *Brahmin, Ritual and Renouncer*, WZKSO VIII 1964, une tentative « sociologique » de reconstitution de cette évolution. On partirait d'une « structure agonistique » du sacrifice où prêtres et sacrifiants cherchent à se décharger les uns sur les autres de leur « péché » *-pāpman-* pour aboutir à une individualisation du sacrifice (le sacrifice « pour soi-même ») qui, à son tour, déboucherait sur l'intériorisation du sacrifice. Des pratiques comme « l'oblation dans les souffles » (cf. Kau.U 2 5) et le « sacrifice mental » paraissent bien jalonner cette évolution. D'autre part, J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism*, pp. 70-77 insiste à juste titre sur le danger qu'il y a à projeter sur l'époque védique, et sa conception du sacrifice, une opposition trop rigide, trop « moderne », entre intérieur et extérieur.

3. Cf. les textes rassemblés par A. B. Keith (*op. cit.*, p. 587 sq.). La position des *Upaniṣad* anciennes sur le problème de l'ascèse n'est pas dépourvue d'ambiguïté. D'un côté le *tapas* se présente toujours — au niveau des mythes cosmogoniques — comme ce qui procure à diverses entités le surcroît d'excellence qui leur permet d'engendrer une multiplicité. De l'autre, sa pratique régulière paraît être l'apanage des étudiants brahmaniques *-brahmacārin-* résidant chez leur *guru* et constituer un simple élément de la discipline à eux imposée (cf. Ch.U II 23 1, IV 10 2-4, VIII 4 3, VIII 5 1-2, BAU VI 2 16). Il semblerait d'ailleurs — comme en témoigne AV XI 5 — que la liaison entre *tapas* et *brahmacarya* soit très ancienne. En ce qui concerne le renoncement proprement dit, on remarque que les *Upaniṣad* anciennes, sans systématiser encore la théorie brahmanique ultérieure des quatre *āśrama* ou stades de vie, connaissent aussi bien la « retraite dans la forêt » que l'errance du mendiant religieux. Cependant, il est toujours très difficile de déterminer si les divers comportements du renoncement sont présentés comme des moyens de parvenir à la gnose ou, au contraire, comme une conséquence de celle-ci, ainsi dans BAU IV 4 22. La raison d'être d'une telle ambiguïté apparaîtra plus clairement dans la seconde partie de ce chapitre.

Les organismes sont extérieurs les uns aux autres et l'emplacement de « l'espace du cœur » différent pour chacun. Comment l'univers pourrait-il alors se disposer concentriquement autour d'une multiplicité de centres distincts? Le foisonnement cosmique serait donc une apparence propre à l'état de veille, ébranlée dans le rêve et périodiquement abolie dans le sommeil profond. Les individus seraient alors comme les rivières qui se perdent dans la mer ou comme les divers sucs des plantes qui se confondent pour produire un miel à la saveur unique[1]. Leur différenciation est régulièrement attribuée au couple « nom et forme »[2] dont la Ch.U précise qu'il est lui-même produit par l'espace[3]. Cette dernière indication est révélatrice dans la mesure où elle invoque un principe de dispersion, de démultiplication qui, en tant que milieu inerte, ne compromet pas réellement l'unité de ce qui se déploie en lui. L'*ātman* unique coexisterait ainsi, mais pacifiquement, avec un second principe, à demi réel, qui le ferait apparaître sous les espèces de la multiplicité. L'enfoncement dans la singularité n'est pas encore posé ici comme obstacle : l'ego est naturellement apte à se résorber dans le Soi qu'il peut rejoindre à tout moment en dévalant la pente du sommeil. L'individuation est une apparence translucide qui ne revêt pas encore l'aspect d'une illusion cosmique séductrice et funeste. Et pourtant la nécessité même d'une progression vers un noyau central, dont la félicité est faite d'absolue indivisibilité, implique l'existence d'une zone périphérique marquée par la pluralité et la souffrance[4]. Il nous faut donc maintenant nous tourner vers les textes qui méditent sur ce paradoxe de la « distance au centre » à la fois réelle et irréelle.

B. Le surgissement du monde et la formation de l'ego

Revenons d'abord sur ces comparaisons célèbres, notamment celle des rivières débouchant dans l'océan, car elles s'avèrent revêtir une signification toute différente dès lors qu'on les examine dans leur contexte. « Ces rivières, mon cher, coulent, celles de l'Est vers l'Est, celles de l'Ouest vers l'Ouest ; elles vont de la mer à la mer et il n'y a que la mer. De même qu'une fois là elles ne

1. La première comparaison se trouve dans Mu.U III 2 8 et dans Pr.U 6 5, la seconde dans Ch.U VI 9 1-3.
2. BAU I 4 7, Ch.U VI 3 2.
3. Ch.U VIII 14 1 : en termes de métaphysique occidentale on pourrait parler ici d'« individuation par la matière ».
4. Cf. BAU III 4 2 : « Tout ce qui n'est pas lui est voué à la souffrance ».

pensent pas : « je suis cette rivière-ci ou celle-là », de même, mon cher, toutes ces créatures qui viennent de l'Être ne pensent pas : « je viens de l'Être » mais, quelle que soit leur forme d'existence ici-bas, tigre, lion, loup, sanglier, ver, insecte, taon, moustique, elles conservent cette forme »[1]. Il y a incontestablement une certaine maladresse dans la manière dont est présentée cette image : le premier membre de la comparaison paraît vouloir insister sur la dissolution de l'individualité et le second, au contraire, sur sa préservation. En réalité, de part et d'autre, c'est un cycle qui est décrit. Les êtres vivants, plongés périodiquement dans le sommeil profond[2], retrouvent toujours leur individualité propre, aussitôt qu'ils en émergent. Mais les rivières, tout aussi bien, maintiennent chacune leur forme propre, puisque la mer où elles se jettent les alimente en retour par les pluies ; c'est en ce sens qu'elles vont « de la mer à la mer ». L'intention du texte n'est donc pas d'illustrer le caractère précaire et superficiel de l'individualité mais, bien plutôt, de mettre en valeur ce qu'elle a de radical : l'individu parvient, comme par miracle, à rassembler ses parties constituantes mêlées à la substance de l'Être indifférencié, pour émerger complet et inchangé au réveil. D'autre part, cependant, « il n'y a que la mer » : la rivière n'est qu'un segment du cycle de l'eau et, pareillement, l'individu ne saurait se détacher réellement de l'Être, c'est-à-dire de l'*ātman*.

On s'achemine ainsi vers l'idée que la signification *ātman* — tout en transcendant le moi empirique — demeure incomplète et inauthentique, tant qu'elle n'a pas intégré le « moment de l'individuation ». Aussi est-ce seulement en première approximation que le sommeil profond peut passer pour un dépassement véritable de l'individualité empirique. Ainsi Indra, dans le mythe où lui et l'*asura* Virocana apparaissent comme des étudiants brahmaniques dont Prajāpati est le *guru*, finit, après plusieurs tentatives malheureuses, par identifier l'*ātman* à « celui qui dort d'un sommeil profond, calme et sans rêves ». Mais ensuite il réalise : « En vérité, celui-ci, à ce moment-là, ne se connaît pas lui-même sur le mode du « c'est moi », et pas davantage ne connaît-il ces êtres ; il est comme annihilé. Je ne vois rien de bon

1. Ch.U VI 10 1-2, *imāḥ somya nadyaḥ purastāt prācyaḥ syandante paścāt pratīcyatāḥ samudrāt samudram avāpi yanti sa samudra eva bhavati tā yathā tatra na vidur iyan aham asmi iyam aham asmīti || evameva khalu somyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgamya na viduḥ sata āgacchāmaha iti ta iha vyāghro vā siṃha va vṛko vā varāho vā kīṭo vā pataṅgo vā daṃśo vā maśako vā yad yad bhavanti tad ābhavanti ||*

2. D'après Śaṅkara (Ch.UBh. VI 10 3), il s'agirait aussi bien de la mort (répétée) que de la dissolution périodique, mais cette dernière représentation est étrangère aux *Upaniṣad* anciennes.

en cela »[1]. Sans aller jusqu'à postuler, comme on le fera plus tard[2], l'existence d'un quatrième état *-turīya-* de la conscience, la Ch.U reconnaît donc clairement l'impasse représentée par le sommeil profond et, plus généralement, par tout dépassement « immédiat » ou « mécanique » de l'individualité. Rétrospectivement, nous comprenons que toute cette théorie du rêve et du sommeil profond n'a été qu'un artifice pédagogique et que la réalisation de l'*ātman* s'effectue par d'autres voies[3]. La mort elle-même ne constitue pas un retour automatique au fondement, mais seul « celui qui sait ainsi » sera libéré par elle « du nom et de la forme »[4].

Les *Upaniṣad*, dans la mesure précisément où elles sont comme fascinées par la plénitude de l'*ātman*, deviennent attentives à la présence du négatif, au vide qui se reforme sans cesse à l'intérieur : « Qui pourrait inspirer et expirer si la félicité qui est dans l'espace n'était pas? C'est cette essence seule qui donne la félicité. Car lorsque l'on s'établit sans crainte dans ce qui est invisible, non incarné, inexprimé, dans ce qui n'est pas un refuge, alors on accède à l'absence de crainte. Mais quand on fait un intervalle, une différence en cela, alors la crainte vous échoit »[5]. On a vu plus haut ce qu'il fallait entendre par « la félicité de l'espace » ; elle symbolise celle de l'*ātman*, invulnérable parce que ponctuel, et tout-puissant parce qu'omniprésent. L'espace est comme une trame, indéchirable parce qu'infiniment serrée et parfaitement homogène. L'*ātman* aussi paraît exempt de toute rupture interne de continuité, puisqu'il est présent, par définition, au cœur même de toute individualité qui prétendrait se détacher de lui. Or ici, pour la première fois, nous rencontrons l'énigme de la déchirure de l'*ātman*, et cette déchirure est la douleur elle-même[6]. Ceci, naturellement, n'est pas à prendre uniquement au sens propre : si la notion d'intervalle *-udaram-* reste étroitement liée au symbolisme spatial celle de différence *-antaram-* paraît déjà plus abstraite. Par « différence » nous pouvons entendre, tout d'abord, la mani-

1. Ch.U VIII 11 1 : *...nāha khalvayamevaṃ sampratyātmānaṃ jānātyayamahamasmīti no evemāni bhūtāni vināśamevāpīto bhavati nāhamatra bhogyaṃ paśyāmīti* //

2. A partir de la *Māṇḍūkyopaniṣad*.

3. Il est toujours possible, aussi bien, d'invoquer une certaine maturation de la pensée d'une couche de rédaction à l'autre...

4. Mu.U III 2 8.

5. TU 2 7, trad. R. Lesimple (modifiée) *...ko hyevānyāt kaḥ prāṇyāt / yadeṣa ākāsa ānando na syāt / eṣa hyevānandayāti / yadā hyevaiṣa etasminnadṛśye 'nātmue 'nirukte 'nilayane 'bhayaṃ pratiṣṭhām vindate / atha so 'bhayaṃ gato bhavati / yadā hyesaiva etasminnudaram antaraṃ kurute / atha tasya bhayaṃ bhavati* //

6. Il semble que « la crainte » désigne ici toute espèce de tourment.

festation de la diversité *-nānātvam-* à l'intérieur de l'*ātman*[1]. Or, évidemment, cette diversité n'est telle que pour un spectateur et ce spectateur ne saurait être l'*ātman* (pour qui toutes choses sont immédiatement « lui-même ») mais seulement un sujet fini. Cet intervalle est donc une sorte d'ébauche de la scission sujet-objet. Cette scission est présentée ici, de manière populaire, comme l'opération du sujet (... « on fait un intervalle »), mais il est clair que l'émergence du sujet ne saurait précéder la scission elle-même. En définitive, l'*ouverture* du champ de l'expérience, la souffrance comme *déchirement*, le *détachement* de l'individu par rapport à la substance, se présentent comme autant d'aspects d'un seul et même phénomène qu'on pourrait appeler « l'évidement de l'*ātman* ». Sur les modalités ontologiques d'un tel phénomène les *Upaniṣad* ne spéculent pas davantage et se contentent d'invoquer la puissance de « l'irréel » *-anṛta-* qui, jour après jour, repousse les individus hors de ce « monde du *brahman* » auquel ils ont accès dans le sommeil profond[2].

On a parfois l'impression que les *Upaniṣad* tendent, plus ou moins consciemment, vers une conception quasi dialectique de l'*ātman* où l'émergence de la multiplicité, de l'individuation et de la douleur accèderait à la dignité de moment nécessaire. Le texte le plus net en ce sens est un mythe cosmogonique rapporté par la BAU : « L'*ātman* existait seul, à l'origine, sous la forme de *Puruṣa*. En regardant autour de lui, il ne vit rien d'autre que lui-même. Il prononça d'abord : « je suis ». D'où le nom de « moi » ; de là vient aussi que, aujourd'hui encore, si l'on appelle quelqu'un, il répond d'abord : « c'est moi », et seulement ensuite il déclare l'autre nom qui est le sien propre... Il eut peur : c'est pourquoi celui qui est seul a peur. Puis il considéra : « Puisqu'il n'existe rien d'autre que moi, de quoi aurais-je peur? » Et, du coup, sa peur s'évanouit... Il n'avait pas non plus de plaisir : c'est pourquoi le plaisir n'est pas pour qui est seul. Il souhaita un second. Or, il avait l'ampleur d'un homme et d'une femme qui se tiennent embrassés. Il se divisa en deux ; de là furent l'époux et l'épouse. C'est pourquoi Yājñavalkya a dit : « Nous sommes individuellement chacun une moitié ». C'est pourquoi le vide laissé est rempli par la femme. Il s'unit à elle : de là naquirent les hommes... Il connut :

1. Cf. BAU IV 4 19 et KU 4 10-11 où « la mort répétée » est attribuée à la croyance en la diversité.

2. Ch.U VIII 3 2. La solidarité des trois aspects distingués ici explique qu'ils disparaissent ensemble là où l'*ātman* est censé retrouver sa plénitude, par ex. BAU IV 3 21.

« En vérité, je suis la création, car c'est moi qui ai tout produit ». Ainsi, il fut la création »[1].

Les trois éléments de l'individuation, de la douleur et du foisonnement cosmique réapparaissent ici, dans l'*ātman*[2] comme moments dépassés, dans le sujet fini comme destin. En « regardant autour de lui » l'*ātman* révèle sa propension naturelle à se prendre pour un sujet fini, tributaire d'un monde extérieur. Comme il n'aperçoit rien à l'entour, il est contraint de « revenir à soi » et c'est ainsi qu'il parcourt le circuit de la réflexion. Le « je suis » qu'il prononce alors annonce que l'entité indifférenciée qu'il était au départ s'est métamorphosée en Soi. Ce « je suis » représente un emploi de la première personne libéré de toute relation attributive du type « je suis ceci ou cela » et qui exclut par avance toute objectivation de ce Soi. Mais il est essentiel de reconnaître que ce Je absolu ou ce Soi est l'aboutissement de la réflexion, donc le contraire même d'une réalité immédiate. L'individuation ou la fixation dans la particularité est ainsi présentée comme une sorte de tentation que l'*ātman* doit surmonter pour se conquérir en tant que tel. Pour l'individu empirique, en revanche, il ne s'agit pas d'une tentation mais d'une nécessité. La situation évoquée est probablement celle d'une personne s'approchant d'un groupe, dans l'obscurité, et à qui on demande : « Qui vient là? ». Son premier mouvement est de répondre : « c'est moi! », comme si elle n'avait jamais cessé de savoir, de manière au moins subconsciente, que son véritable nom est *aham*, Je. Déjà, cependant, elle ne peut plus répondre *aham*, purement et simplement, mais *aham ayam* : « je (suis) *celui* (qui s'approche de vous) ». Aussi en vient-elle à rectifier sa première réponse en déclinant son « identité ». On met ainsi en évidence un second mouvement dialectique, inverse du précédent : alors que l'*ātman* à forme de *puruṣa* était renvoyé à lui-même par la constatation du vide

1. BAU I 4 1-5. Trad. E. Senart, *ātmaivedamagra āsīt puruṣavidhaḥ so 'nuvīkṣya nānyad ātmano 'paśyat so 'ham asmītyagre vyāharat tato 'haṃnāmābhavat tasmād apyetarhyāmantrito 'ham ayam ityevāgra uktvāthānyannāma prabrute yad asya bhavati...| so 'bibhet tasmād ekākī bibheti sa hāyam īkṣām cakre yan madanyan nāsti kasmānnu bibhemīti tata evāsya bhayaṃ vīyāya kasmād hyabhaṣyad dvitīyād vai bhayaṃ bhavati || sa vai naiva reme tasmād ekākī na ramate sa dvitīyam aicchat | sa haitāvān āsa yathā strīpuṃsau saṃpariṣvaktau sa imam evātmānaṃ dvedhā 'pātayat tataḥ patiśca patnī cābhavatāṃ tasmād idam ardhavṛgalamiva sva iti ha smāha yājñavalkyas tasmād ayam ākāśaḥ striyā pūryata eva tāṃ samabhavat tato manuṣyā ajāyanta || ...so 'ved ahaṃ vāva sṛṣṭir asmyahaṃ hīdaṃ sarvam asṛkṣīti tataḥ sṛṣṭir abhavat.*

2. Śaṅkara identifie ce premier *ātman* à une entité spéciale Virāj ou Hiraṇyagarbha, distincte de l'*ātman* véritable, ce qui l'oblige à conférer une valeur attributive : « je suis lui » à l'expression *so 'ham asmīty*. Ce faisant, il rompt le parallélisme de construction entre *so...'paśyat* et so...*vyāharat* (BAUBh. I 4 1).

ambiant, le sujet fini est chassé hors de lui-même par l'interpellation d'autrui, expression de la cohésion des rapports sociaux où il lui faut s'insérer en tant qu'individu.

L'*ātman* prend peur devant sa solitude puis se rassure à cause de cette solitude même. Il passe de l'*esseulement* propre au sujet fini auquel il commence par s'identifier — et que menacent potentiellement aussi bien autrui que les forces de l'univers — au *solipsisme*, à la conscience d'être soi-même toute réalité. Il lui faut trembler un instant pour s'arracher à l'illusion de la finitude et s'établir dans sa sérénité essentielle. Au contraire, la peur est le destin du sujet fini en tant que tel, car son mouvement naturel est d'abandonner le solipsisme préreflexif du « c'est moi » pour se poser comme une simple existence individuelle parmi d'autres. Et il est permis de penser que la peur est présentée ici comme le prototype de la souffrance en général, dans la mesure où elle en est toujours l'anticipation. De même encore, l'incomplétude initiale de l'*ātman*, qui le pousse à se dédoubler en mâle et en femelle et à engendrer les espèces, est une position provisoire démentie par la constatation finale que toute cette création n'est pas différente de lui-même. Par le déploiement de la multiplicité cosmique le Soi des origines ne fait que devenir ce qu'il était déjà. Pour les individus humains, au contraire, les différences entre les sexes, les castes, etc. deviennent autant de déterminations fixes, objectives. De plus, il ne paraît pas nécessaire — même au niveau du récit mythique — d'envisager une quelconque succession de ces trois mouvements : c'est seulement dans la mesure où il regarde autour de lui que l'*ātman* peut craindre un danger extérieur ou désirer un partenaire sexuel. En un instant, l'*ātman* évoque en pensée la possibilité d'une multiplicité cosmique indépendante, joue avec cette idée, et puis revient à soi, parce qu'il en a reconnu l'inanité. Mais cette fissure, apparue et disparue le temps d'un éclair dans l'épaisseur massive de l'*ātman*, est aussi l'ouverture permanente du champ de l'expérience humaine. Le récit mythique, en effet, présente cette hésitation ou cette tentation de l'*ātman* comme l'événement archétypal qui donnerait la clef du comportement humain.

On peut ainsi déceler dans les *Upaniṣad* la coexistence de deux démarches opposées mais, aussi bien, complémentaires : celle qui, à travers la réflexion sur les niveaux de conscience, tend à dissoudre la réalité des individus en concentrant leurs déterminations éparses dans le noyau commun de l'*ātman*, et celle qui, au contraire, tend à durcir l'objectivité de l'individuation en la présentant comme le résultat d'une pensée créatrice manifestée dans les profondeurs de cet *ātman*. Cette « opposition dans la

complémentarité », dégagée ici de la seule analyse des textes, recoupe de manière assez frappante celle proposée, à l'intérieur d'une perspective plus sociologique, par M. Biardeau dans un article récent[1]. Les deux interprétations paraissent pourtant diverger sur le point suivant : d'après cet article, la dévalorisation du moi empirique, préludant à sa dissolution dans l'*ātman* transcendant, refléterait le point de vue des « renonçants » en rupture avec la société de castes, tandis que la vision de l'*ātman* créateur du monde, des espèces, des castes, etc. serait le fait des tenants de la religion sacrificielle ou « séculière » réinterprétant en termes de justification de l'individu les découvertes spirituelles des renonçants ; ici, au contraire, on a d'abord envisagé la « gnose » comme l'intériorisation du sacrifice et donc l'*ātman* comme la forme vraie, authentique, de l'ego empirique ; réciproquement, on a souligné ce paradoxe d'une création de l'ego qui, en contraste avec l'impassibilité de l'*ātman*, aboutit à le soumettre à un destin tragique. D'un côté, donc, le « pessimisme » marque le mouvement ascendant et l'« optimisme » le mouvement descendant, de l'autre c'est l'inverse. Il est cependant possible de réconcilier les deux points de vue à condition de ne pas opposer de manière trop rigide l'attitude des séculiers à celle des renonçants. D'un monde à l'autre il y a plus qu'accommodation tactique. Si les séculiers acceptent de parler de l'*ātman*, serait-ce même toujours en termes sacrificiels, c'est parce qu'eux aussi perçoivent de l'intérieur l'insuffisance de l'ego empirique, ressentent de l'intérieur le défi des renonçants[2]. Inversement, les renonçants font l'expérience d'une certaine affinité troublante que l'*ātman* — en dépit même de sa transcendance — entretient avec cet ego empirique : d'où la tentation permanente pour eux d'interpréter l'accès à l'*ātman* en termes d'exaltation du moi, de puissance temporelle. C'est l'ambiguïté même des rapports de l'ego et du Soi qui fonde — au-delà de toute complémentarité fonctionnelle — la connivence et, finalement, l'unité des divers courants du brahmanisme philosophique.

Cette ambiguïté, autour de laquelle gravite tout notre travail, trouve son expression caractéristique — mais non sa résolution ! — dans le fameux « testament spirituel » de Yājñavalkya auquel il a déjà été fait allusion : un mari, une femme, des fils, des richesses, ou encore le pouvoir ou le *brahman*, toutes ces choses ne sont pas

1. *Ahaṃkāra, The ego principle in the Upanishads* in *Contributions to indian sociology*, VIII oct. 1965, pp. 62-84.

2. Ceci n'exclut pas que certains milieux orthodoxes se soient, en quelque sorte, « spécialisés » dans la dénonciation de l'*ātman* transcendant.

aimées pour elles-mêmes mais pour l'amour de l'*ātman*, *ātmanas kāmāya*. Il est évident que toute interprétation unilatéralement « cynique » ou « idéaliste » ne ferait ici que trancher le nœud gordien[1]. Nous sommes comme désarmés devant l'ingénuité, l'innocence de ces textes qui proclament d'un seul élan le narcissisme du désir et sa nostalgie d'une transcendance. Tout désir, tout amour tourné vers un objet extérieur, est dans sa vérité désir de soi et désir du Soi, indissolublement. La « générosité », l'aspiration ardente à être dépossédé de soi-même serait le ressort profond de toute passion, aussi avide et possessive soit-elle en apparence. Mais pourquoi alors cette extra-version, ce détour par les objets? Si l'individu ne cherche au fond qu'à coïncider avec lui-même, qu'est-ce qui le pousse d'abord à sortir de lui-même? Pourquoi ne peut-il faire l'économie du renoncement en s'installant d'emblée dans l'indifférence? Comment comprendre, enfin, qu'il puisse indéfiniment, dans le cas le plus général, errer parmi les objets successifs de ses désirs[2], sans qu'aucune force irrésistible le

1. On trouvera des exemples typiques d'interprétation de tendance « idéaliste » dans R. D. Ranade, *A constructive survey of upanishadic philosophy*, 2nd edition, p. 222 sq. et dans T. M. P. Mahadevan, *The philosophy of Advaita*, 3rd. edition, pp. 159-162. On est d'autant plus porté à faire de l'*ātman* un Sujet transcendant et « désintéressé » qu'on le considère, sur un autre plan, comme éternel et pervasif. Mais nous avons vu que telle n'était pas exactement la position des *Upaniṣad* : pour elles, cet *ātman* se présente avant tout comme l'« ici-maintenant absolu », foyer de l'espace et du temps ; et c'est précisément pourquoi elles ignorent, sur le plan moral, la dichotomie de l'égocentrisme et du dépassement de soi.

2. On sait que la doctrine de l'acte -*karman*- et de la transmigration -*saṃsāra*- se profile déjà dans les *Upaniṣad* les plus anciennes. Il ne saurait être question ici de chercher à retracer les étapes — hypothétiques en tout état de cause — de la formation d'une telle doctrine, pas davantage de recenser les facteurs extérieurs qui ont pu contribuer à la « cristalliser » à une certaine époque et dans un certain contexte socio-politique. En revanche, il importe dès maintenant de souligner comment cette doctrine est en quelque sorte motivée de l'intérieur par l'ensemble des autres spéculations upanishadiques, comment elle a vocation à les compléter. Tout dérive — semble-t-il — de la triple signification revêtue par le terme *karman* à travers ces textes. La difficulté vient de la coupure apparente entre le sens le plus ancien — le *karman* comme acte sacrificiel, rite — et le sens « moral » d'acte bon ou mauvais qui affleure déjà dans BAU III 2 13. Mais le thème de l'intériorisation du sacrifice introduit précisément un terme médiateur : si toute vie peut être ésotériquement comprise comme sacrifice naturel, les fonctions -*karman*- entre lesquelles se distribue cette vie seront l'équivalent des rites qui composent le sacrifice extérieur, c'est du moins ce que paraît suggérer un texte comme BAU I 4 7. Il devient alors possible d'appliquer à l'existence « profane » la théorie de la rétribution sacrificielle élaborée par les *Brāhmaṇa*. Ceux-ci savaient déjà que le sacrifiant « renaît dans le monde qu'il s'est fabriqué (par ses rites) », SB VI 2 2 27. Les fruits variaient en qualité et en durée avec les rites, leur importance matérielle et la correction de leur mise en œuvre. Mais l'idée d'un « sacrifice total » — du type de la construction de l'autel du feu — capable de procurer l'immortalité, est attestée à date ancienne et n'a sans doute jamais fait défaut (peut-être même la

ramène au centre de lui-même? Ces questions, qui impliquent déjà celles de la structure de l'ego et de son destin[1], ne trouvent pas encore de réponse dans les *Upaniṣad* et n'y sont même pas clairement formulées, mais c'est avec ces textes que commence leur silencieuse maturation.

célèbre formule : « cent ans, c'est l'immortalité » désignait-elle déjà la vie idéale, complète, qui, en tant que « sacrifice total », qualifiait pour l'immortalité). Du point de vue de « celui qui sait ainsi » on peut affirmer : 1) que l'homme, en tant qu'identique au Sacrifice et par là à l'*ātman* ou au *puruṣa*, « est né une fois pour toutes » (BAU III 9 28 6-7), 2) qu'une vie « quelconque », c'est-à-dire ignorante, s'individualise par sa manière propre de ne pas parvenir *en fait* à coïncider avec l'*ātman*-Sacrifice, 3) qu'indestructible par essence (cf. 1), elle ne peut que continuer, par-delà la coupure apparente de la mort, à tendre vers la Totalité, mais grevée de la collection de défauts qui la singularise, du type même d'ignorance qui l'a précédemment fait échouer : la nouvelle existence est le fruit, défectueux, du sacrifice défectueux constitué par l'existence précédente. Il y a là comme un principe du déséquilibre auto-entretenu, corrélatif dynamique de l'*omnis determinatio est negatio*.

1. Les premières mentions du terme *ahaṃkāra* sont décevantes, comme si le vocable et la notion ne se rejoignaient que plus tard. Dans Ch.U VII 25 1, il n'est pas encore opposé à l'*ātman* mais apparaît plutôt comme une première approximation, encore inadéquate, de celui-ci. Dans Pr.U 4 8 et Sv.U 5 8 il est pris dans le contexte d'une terminologie *sāṃkhya* en formation qui sera examinée plus loin.

CHAPITRE II

LE BOUDDHISME ET LA NÉGATION DE L'ĀTMAN

Avertis comme nous le sommes des philosophies brahmaniques classiques, c'est par un mouvement naturel que nous recherchons dans les *Upaniṣad* anciennes la préhistoire de problèmes formulés et débattus plus tardivement, au premier rang desquels figure le problème de l'ego. Il n'est cependant pas exclu que cette démarche comporte au moins une part d'illusion rétrospective. Rien ne prouve, en effet, que les milieux brahmaniques n'auraient pas pu se contenter indéfiniment de faire coexister la pratique sacrificielle proprement dite avec une interprétation intériorisée, ésotérique, qui, en dégageant à l'usage de quelques uns la signification mystique de cette pratique, la légitimait en retour aux yeux de tous. Le réseau des équivalences symboliques entre parties constitutives du cosmos, du sacrifice et de l'individu constitue un système clos qui, par lui-même, n'appelle encore directement aucun développement philosophique sous forme de théorie de la connaissance, de l'action, de l'expérience affective ou spirituelle.

Mais nous savons, précisément grâce aux textes bouddhiques, que vers les VIe et Ve siècles avant notre ère l'Inde du Nord, ou tout au moins la moyenne vallée du Gange, était sillonnée par d'innombrables « renonçants » en quête d'une forme nouvelle de salut. Leur recherche « sauvage » — conduite en dehors des milieux orthodoxes préoccupés avant tout du rituel — explorait diverses modalités de ce qui était destiné à cristalliser ultérieurement sous la forme du *yoga* classique et s'accompagnait d'une effervescence spéculative aussi vive que désordonnée. Les brahmanes n'ont pas pu ne pas ressentir comme un défi l'action et la prédication de ces ascètes itinérants dont l'attraction s'exerçait souvent jusque dans leurs rangs. Et c'est probablement ce défi qui les a contraints à creuser la signification des formules upanishadiques, à élaborer peu à peu, de manière d'abord discontinue et sporadique, puis avec un souci de cohérence croissant, des systèmes philosophiques

complets, capables d'intégrer les valeurs d'ascèse et la perspective générale du salut dans le cadre de leur vision ritualiste du monde.

Or, il est bien connu que le plus prestigieux de ces « maîtres de vérité » — parmi ceux, tout au moins, dont l'Histoire a retenu les noms — mettait au premier rang de ses positions doctrinales le rejet de cet *ātman* par l'invocation duquel les plus anciennes *Upaniṣad* avaient cru pouvoir unifier l'Être et supprimer le caractère douloureux de la condition humaine. Dès lors, la polémique avec les brahmanes est virtuellement ouverte : ceux-ci n'ont le choix qu'entre un abandon pur et simple de l'*ātman* et une refonte de son statut ontologique susceptible de le soustraire aux objections des bouddhistes. C'est pourquoi il paraît indispensable, avant d'aller plus loin, de chercher à déterminer la portée exacte de cette doctrine bouddhique de l'*anātman*[1]. En même temps, nous ne devons pas perdre de vue qu'un tel débat a toutes les chances de ne pas rester purement spéculatif, qu'avec l'*ātman* les brahmanes ne défendent pas une simple thèse métaphysique mais le statut même de la « personne de bonne caste », de l'*homo ritualis*, agent et bénéficiaire du sacrifice.

A. Les éléments

« Aussi longtemps que l'esprit est accompagné de l'idée de Je, la série des naissances ne peut s'arrêter ; l'idée de Je ne s'écarte

1. On ne prétend pas faire ici davantage qu'une simple mise au point : un traitement exhaustif du sujet ferait éclater le cadre de ce travail. C'est pourquoi toute investigation proprement historique est ici hors de question. Cela est d'autant plus légitime que le thème de l'inexistence du Soi est un de ceux sur lesquels le boudhisme indien — des sermons du Bouddha jusqu'à l'époque du *Tattvasaṃgraha* — paraît avoir le moins varié. On se référera à un petit nombre de textes classiques tels que le chapitre IX (« réfutation de la doctrine du *pudgala* ») de l'*Abhidharmakośa* de Vasubhandu, le chapitre XX du « Traité de la Grande Vertu de Sagesse » *(mahāprajñāpāramitāśāstra)* de Nāgārjuna, le chapitre IV du *Madhyamakāvatāra* de Candrakīrti complété par certains passages de la *Prasannapadā* du même auteur. Il s'agit là de textes relevant des systèmes Sautrāntika (Petit Véhicule) et Madhyamaka (Grand véhicule). Le système Vijñānavāda (Grand Véhicule) ne semble pas avoir produit une littérature vraiment originale sur le sujet. C'est ainsi qu'Asaṅga, dans le chapitre XVIII de son *Sūtrālaṃkāra*, se contente de suivre Vasubandhu. Dans la masse immense des textes canoniques et paracanoniques en pâli on se contentera de sélectionner un petit nombre de passages-clefs, le plus souvent ceux-là mêmes qui sont constamment invoqués par les négateurs absolus ou par les partisans conditionnels de la « personne » à l'intérieur des écoles bouddhiques. Certaines des œuvres utilisées ici n'existent plus qu'en version chinoise ou tibétaine ; dans ce cas on a cru pouvoir, à titre exceptionnel, se dispenser de fournir le texte original des passages cités. Eu égard au style prolixe de la littérature canonique, on se bornera à fournir l'équivalent pâli des formules les plus significatives.

pas du cœur aussi longtemps qu'existe la vue qu'il y a une âme. Or il n'y a pas dans le monde de maître qui enseigne l'inexistence de l'âme, excepté toi. Il n'y a donc pas d'autre voie de délivrance que ta doctrine »[1]. Cette strophe citée par Yaśomitra dans son commentaire de l'*Abhidharmakośa* résume admirablement la position bouddhique dans sa singularité. Celle-ci, en effet, consiste fondamentalement à identifier l'idée du Soi et celle de l'ego, mais de manière à ramener la première au niveau de la seconde. En d'autres termes, le bouddhisme reprend et accentue cette dévalorisation de l'ego qui était timidement en germe dans les *Upaniṣad*, tout en supprimant le terme de référence transcendant par rapport auquel l'ego pouvait être déprécié. Remarquable est le renversement par lequel le phénomène réputé « naturel » de l'ego est présenté comme un artefact, comme le sous-produit psychique d'une construction spéculative gratuite. Le bouddhisme ne manquera d'ailleurs pas en retour d'identifier l'*ātman* « spéculatif » à l'ego psychologique indûment hypostasié. Dans ce cercle vicieux d'une illusion psychologique et d'une construction spéculative reposant l'une sur l'autre on reconnaîtra sans peine le cycle même de la transmigration, de la servitude. Et l'on devine aisément que les deux termes devront être abandonnés ensemble pour que se produise la délivrance. Mais qui construit, qui est en proie à l'illusion, qui est délivré, s'il n'existe aucun ego ni aucun Soi? Ces paradoxes, sur lesquels les philosophies brahmaniques ne manqueront jamais d'insister, peuvent paraître inhérents à la doctrine de l'*anātman*, surtout lorsqu'elle est examinée isolément, comme une sorte de curiosité métaphysique. Ils tendent à se dissiper, ou du moins à s'atténuer, aussitôt que, par-delà la lettre de cette doctrine, on cherche à déterminer l'intention religieuse spécifique dont elle procède et la place qu'elle occupe dans l'ensemble de la vision bouddhique du monde.

Dès l'origine, bien avant qu'apparaisse l'école de même nom, le bouddhisme se présente comme une « doctrine du milieu », une doctrine qui cherche à tracer sa propre voie sur une étroite ligne de crête entre deux abîmes. A la lecture du canon pâli on est frappé de la fréquence des allusions à des doctrines qui, par contraste avec les spéculations upanishadiques, peuvent passer

1. *Abhidharmakośa*, chap. IX, trad. La Vallée Poussin, t. 5, p. 230, n. 3 : *sāhaṃkāre manasi na śamaṃ yāti janmaprabandho nāhaṃkāras calati hṛdayād ātmadṛṣṭau ca satyām | anyaḥ śāstā jagati ca yato nāsti nairātmyavādī nānyas tasmād upaśamavidhes tvanmatād asti mārgaḥ* || Si dans les diverses traductions utilisées *ahaṃkāra* est toujours rendu par « idée de je » ou « idée du moi », *ātman* donne lieu à plus de flottements : « Moi » ou « âme » (L. de la Vallée Poussin), « substance personnelle » (J. May), « Moi » (J. W. de Jong), « soul » ou « personality » (Th. Stcherbatsky), « Self » (Pali Text Society) ; quant à E. Lamotte, il laisse le terme non traduit.

pour « fatalistes », « nihilistes » ou « matérialistes », en ce sens qu'elles sont censées ériger en Cause suprême des entités telles que le Temps *-kāla-*, la Nécessité *-niyati-* ou la Nature propre *-svabhāva-*, ou encore les Grands Éléments *-mahābhūtāni-*[1]. Les textes rassemblent volontiers toutes ces théories sous l'appellation commune de « doctrine de l'anéantissement » *-ucchedavāda-* qu'ils opposent à une « doctrine de la permanence » *-sassatavāda-* plus ou moins explicitement identifiée à celle des *Upaniṣad.* Le bouddhisme cherche moins à définir un « juste milieu » entre ces tendances extrêmes[2] qu'à les dépasser simultanément dans leurs méprises symétriques. Or il se trouve que c'est dans la position particulière prise par le Bouddhisme sur le problème de l'*ātman* que le sens de ce dépassement apparaît le plus clairement.

A l'ascète Vachagotta qui lui demande si, oui ou non, il existe un *ātman* le Bouddha répond par le silence. Mais, après le départ de Vachagotta, il s'en explique ainsi auprès de son disciple Ānanda : « Ānanda, quand Vacchagotta l'errant m'a posé la question : Vénérable Gotama, y a-t-il un Soi?, si j'avais répondu : Il y a un Soi, alors cela aurait été se ranger du côté de ceux qui soutiennent la théorie éternaliste *(sassatavāda).* Et quand Vachagotta m'a posé la question : Vénérable Gotama, il n'y a pas de Soi?, si j'avais répondu : Il n'y a pas de Soi, alors cela aurait été se ranger du côté de ceux qui soutiennent la théorie annihiliste *(ucchedavāda).* Et encore, quand Vachagotta m'a posé la question : Vénérable Gotama, y a-t-il un Soi?, si j'avais répondu : il y a un Soi, alors cela aurait-il été en accord avec ma connaissance que tous les *dhamma* sont sans Soi *(sabbe dhammā anattā)*? — Certainement pas, Seigneur — Et encore, quand Vachagotta m'a posé la question : Vénérable Gotama, n'y a-t-il pas de Soi?, si j'avais répondu : il n'y a pas de Soi, alors cela aurait été pour Vachagotta une plus grande confusion encore, lui qui est déjà confus ; car il aurait pensé : antérieurement j'avais un *ātman*, mais maintenant je n'en ai plus »[3].

La position du Bouddha n'est ici neutre et agnostique qu'en apparence, car la symétrie dans le rejet des extrêmes est imparfaite.

1. Le *Brahmajālasutta* du *Dīghanikāya* énumère un grand nombre de ces doctrines ou de leurs variantes (Trad. Bloch, Filliozat et Renou, Paris, 1949) ; cf. aussi l'histoire du roi Pāyāsi qui, d'après le Dīghanikāya (*sutta* 23), faisait disséquer des cadavres dans le but de prouver qu'aucune « âme » ne s'en échappait ou ne subsistait en eux.

2. Sauf, peut-être, au sens où Aristote compare la vertu, comme juste milieu, à la ligne de faîte d'un toit qui sépare les pentes opposées des vices (*Ethique à Nicomaque*, II 6, 1107 a).

3. *Saṃyuttanikāya* IV 44 10, ed. Pāli Text Society, IV, pp. 400-401. Trad. (abrégée) W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Paris, 1961, p. 91 sq. Passage démarqué par Vasubandhu, *Abhidharmakośa* IX (trad. la Vallée Poussin, t. 5, p. 264 sq.).

Le refus d'affirmer l'existence de l'*ātman* reflète une position dogmatique essentielle (« tous les *dharma* sont dépourvus de Soi »), tandis que le refus de le nier semble motivé avant tout par le souci de ne pas troubler en pure perte un auditeur non préparé à affronter la dure vérité de l'inexistence du Soi. En même temps, cependant, le Bouddha tient à garder ses distances par rapport à l'*ucchedavāda*. La doctrine de l'anéantissement est fausse, mais, d'une certaine manière, moins fausse ou moins pernicieuse que celle de la permanence. C'est dans le même esprit que, des siècles plus tard, la *Prasannapadā* hiérarchise les catégories d'auditeurs et les enseignements qui leur sont respectivement adaptés. Aux plus ignorants le Bouddha — ou plutôt les Bouddha — consentent à parler d'*ātman*, cela afin de refouler leur matérialisme spontané. Aux plus éclairés ils enseignent l'inexistence de l'*ātman*, dans le but de détruire leur attachement subtil à la personnalité. Enfin, à ceux qui sont au seuil de l'Éveil, ils révèlent que l'*ātman* n'est ni réel ni irréel[1]. A vrai dire, les textes canoniques qui paraissent admettre l'*ātman* sont rares, comme on le verra, et susceptibles d'une autre interprétation. Il y a donc bien un privilège de l'« antithèse ». Non fondé en vérité pure, il pourrait être essentiellement d'ordre pratique : la « thèse » mériterait d'être réfutée en priorité parce qu'elle bénéficie d'un soutien affectif plus puissant, et plus subtil, que l'« antithèse ».

On a vu quelle était l'ambivalence du désir dans les *Upaniṣad* : désir de soi et désir du Soi, indissolublement. Or le bouddhisme, sous le nom de « soif » (*taṇhā* ; skt. *tṛṣṇā*), ne paraît d'abord retenir que la connotation péjorative du désir. Derrière la soif des plaisirs *-kāmataṇhā-* il discerne une soif d'existence *-bhavataṇhā-*, une tendance fondamentale de l'individu à persévérer dans son être, mais dans son être limité et particulier[2]. Et c'est pourquoi cette « soif » est régulièrement désignée comme l'origine même de la

1. *Prasannapadā*, chap. XVIII (trad. J. W. de Jong, pp. 15-18) ; voir aussi chap. IX (ed. BB IV, p. 198 et trad. J. May, p. 166 sq.).

2. Par ex. *Saṃyuttanikāya* (ed. PTS V, p. 421) ; *Dīghanikāya* (ed. PTS III, p. 216). Remarquons que l'« antithèse », l'*ucchedavāda*, n'est pas non plus dépourvue de tout support affectif. Les textes reconnaissent en effet une troisième forme de « soif », la soit d'inexistence *-vibhavataṇhā-*. Elle ne joue cependant pas un rôle très important et paraît dériver de la soif d'existence, comme en témoigne ce *sūtra* cité par L. de La Vallée Poussin dans son édition de l'*Abhidharmakośa* (chap. V, t. 4, p. 29, n. 2) : « Comme quelqu'un écrasé par la crainte et la douleur pense : Puissé-je, après la mort, être anéanti, disparaître, ne plus exister ! ». Ce caractère secondaire de la « soif d'inexistence » serait peut-être à rapprocher de la réticence du bouddhisme à condamner totalement le suicide (cf. E. Lamotte, *trad. cit.*, p. 740).

douleur et de la transmigration[1]. Le bouddhisme, au départ, dénoncera donc moins un *ātman* transcendant et ineffable qu'un moi-substance compris comme la rationalisation et la légitimation théorique d'un ego qui, imbu de lui-même, s'imagine avoir le droit, et le pouvoir, de se réaliser dans la jouissance. D'autre part, il est clair qu'un moi stable et substantiel ne peut rechercher son avantage propre que dans le cadre d'un monde également stable et substantiel. Aussi le bouddhisme fait-il correspondre l'impermanence et la non-substantialité des éléments -*dharmanairātmya*- à l'impermanence et à la non-substantialité de l'individu -*pudgalanairātmya*-. La seconde négation n'est pas un cas particulier de la première : c'est, au contraire, la première qui représente une extension logique de la seconde[2]. Ces prémisses dégagées, trois ordres de conséquences se laissent entrevoir : une telle conception négative du désir débouche naturellement sur une sorte de « matérialisme psychologique » où toutes les formes supérieures d'organisation du moi se trouvent ramenées au niveau de l'ego empirique 1), cependant que le paradoxe inhérent à cette position rend difficilement évitable le retour subreptice d'un certain substantialisme du moi 2). Il doit enfin exister quelque contrepartie positive à cette dénonciation de la « soif d'existence » comme cause principale de la douleur 3).

* * *

La critique bouddhique ne se lasse pas de démasquer ce qu'elle appelle la *sakkāyadiṭṭhi* (skt. *satkāyadṛṣṭi*), la « vue fausse sur la personnalité »[3]. La structure du terme est obscure et les tentatives d'explication des commentateurs n'emportent pas la conviction. Ainsi Vasubandhu : « Croire au moi et au mien, *(ātmātmiyagrāha)*, c'est la *satkāyadṛṣṭi* ; *sat* parce que périssant ; *kāya*, parce que accumulation, multiplicité. *Satkāya*, c'est-à-dire « accumulation des choses périssantes », c'est-à-dire les cinq *upādānaskandha* »[4].

1. Pour un exposé général des principales doctrines bouddhiques (les quatre « nobles vérités », les *dharma*, la production conditionnée, le *nirvāṇa* etc.) on ne peut ici que renvoyer à *L'Inde classique*, II, pp. 511-556.

2. Pour le Bouddha il n'y a pas de construction spéculative qui ne soit, en dernière analyse, le produit ou l'expression d'une « soif ». L'acharnement à classer les choses en catégories telles que « substance », « qualité », etc., relève de la *dhammataṇhā* ou « soif relative aux éléments », ainsi dans *Majjhimanikāya* (ed. PTS, I, p. 51) et *Saṃyuttanikāya* (II, p. 72).

3. *Abhidharmakośa* (chap. V, t. 4, p. 15, n. 2 et 3). Voir aussi E. Lamotte (*trad. cit.*, p. 737, n. 3), J. May (*trad. cit.*, p. 213, n. 720) : références canoniques : *Majjimanikāya* (III, p. 17), *Saṃuyttanikāya* (III, p. 16).

4. *Abhidharmakośa* (chap. V, t. 4, p. 15).

Il est paradoxal de comprendre *sat*, « existant » au sens de « périssable » et *kāya* signifie plus naturellement « corps » qu'« accumulation ». De plus, on conçoit mal que le terme *dṛṣṭi*, avec sa connotation péjorative de « vue fausse » chez les bouddhistes, puisse être accolé à des qualificatifs qui, eux, impliqueraient une notion juste de l'évanescence du moi. L'embarras des commentateurs pourrait bien traduire une origine « populaire », non scolastique, de la notion. Interprétons-là littéralement ainsi : « fait de voir dans le corps (propre) quelque chose de réel » ; de là découle l'idée de la croyance en un moi permanent. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par l'existence d'une variante *svakāyadṛṣṭi*, « vue fausse du corps propre » : « la vue fausse du corps propre est la vue fausse qui considère le corps propre comme étant la substance personnelle ; elle s'actualise dans l'appréhension des aspects de substance personnelle et d'appartenance à cette substance »[1]. Le propre du bouddhisme est ainsi d'éviter tout dualisme de l'âme et du corps. On ne retient pas la relation de l'agent et de l'instrument, encore moins l'opposition d'un principe pensant et d'un principe d'obscurcissement de la pensée. Au contraire, on semble considérer le phénomène du corps propre comme le noyau solide, primitif, autour duquel viennent cristalliser les formations mentales plus élaborées qui ont nom « moi », « mien », « âme », etc.

La *satkāyadṛṣṭi* comportera donc deux niveaux distincts : une première identification spontanée au corps propre, et puis, sur la base de cette identification, la possibilité de constructions spéculatives qui la durciront en thèse métaphysique. C'est ainsi que s'expriment « d'anciens maîtres », d'après Vasubandhu : « La *satkāyadṛṣṭi* naturelle *(sahajā)*, qui se trouve chez les bêtes sauvages et les oiseaux, est non-définie. La *satkāyadṛṣṭi* méditée *(vikalpitā)* est mauvaise »[2]. La même distinction est implicite dans l'argument par lequel le *Madhyamakāvatāra*[3] prétend réfuter ceux qui postulent un *ātman* comme point d'appui *-āśraya-* de l'idée de moi : « Ceux aussi qui sont hébétés, pendant des millénaires, dans la destinée animale, ne voient pas cet *(ātman)* non né, éternel ; on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux. Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandha* ».

1. *Prasannapadā*, chap. XXIII (trad. J. May, p. 183). Dans l'édition de La Vallée Poussin (p. 454) le texte sanskrit — partiellement reconstitué d'après le tibétain — porte : *svakāyadṛṣṭiḥ svakāya ātmadṛṣṭirātmātmīyākāragrahaṇapravṛttā.*

2. *Abhidharmakośa*, chap. V, t. 4, p. 41.

3. Trad. L. de La Vallée Poussin, *Muséon* XII (1911), p. 290. Le Bouddha lui-même (*Saṃyuttanikāya*, II, p. 94) dit qu'il vaut mieux considérer comme Soi le corps, relativement stable, plutôt que des entités mouvantes comme *manas*, *citta* ou *viññāṇa*.

Il ne faudrait certes pas en conclure — comme le font les « matérialistes » *-cārvaka-* — que la première forme de *satkāyadṛṣṭi* est valable absolument et indestructible. En fait, elle dérive, elle aussi, de l'ignorance métaphysique *-avidyā-* et la vue de la « noble vérité de la douleur » la détruit[1]. Reste qu'elle est moins nocive que l'autre qui, en prétendant fonder en droit l'illusion naïve d'être un ego, nous y enfonce d'autant plus profondément.

D'un autre point de vue, cependant, il est sûr que les doctrines « personnalistes » présentent une certaine vraisemblance naturelle qui leur vient de cette évidence ou pseudo-évidence du phénomène du corps propre sur laquelle, en dernière analyse, elles se fondent[2]. Le spéculatif tire du vécu préreflexif sa force de persuasion. Et c'est pourquoi le bouddhisme ne s'attarde guère à critiquer les approches proprement upanishadiques de l'*ātman* : méditation sur l'alternance des états de conscience, etc. Il préfère dénoncer, dans la constitution des niveaux supérieurs de la personne, la reprise systématique du même procédé d'amalgame par lequel l'unité de base, celle du corps, s'est d'abord formée spontanément, en dehors de toute réflexion. Il n'éprouve donc aucun scrupule à identifier — en fait à réduire au plus petit commun dénominateur — ces niveaux de l'individualité que d'autres doctrines distinguent si soigneusement : *ātman*, *sattva* (« être »), *jīva* (« principe de vie »), *puṃs* (« homme » ou « esprit »), *nara* (id.), *jantu* (« créature »), *pudgala* (« personne »)[3]. Corrélativement, des termes comme *ahamabhimāna* et *asmimāna* (« prétention » du « je » et « prétention » du « je suis ») désignent non plus l'individualité elle-même mais l'attitude intérieure, spontanée ou réfléchie, qui préside à sa constitution[4].

A partir de là il devient possible d'envisager sous un jour nouveau la doctrine des *upādānaskandha*, « ensembles à appro-

1. *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, trad. E. Lamotte, p. 747.

2. Ce primat du corps propre est bien mis en valeur par un étrange récit qu'on trouve dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* (trad. E. Lamotte, pp. 738-740). Un homme est dépecé par un démon, tandis qu'un second démon remplace au fur et à mesure ses membres par ceux d'un autre homme, qui est mort. La substitution achevée, il ne sait plus s'il est encore lui-même. Des *bhikṣu* rencontrés en chemin n'ont alors aucun mal à le convertir à la doctrine de *nairātmya*, car il l'a déjà, pour ainsi dire, vérifiée expérimentalement.

3. Par ex. *Abhidharmakośa*, chap. IX, t. 5, p. 245 et *Prasannapadā*, chap. XVIII, trad. J. W. de Jong, p. 20 sq.

4. *Majjhimanikāya*, I, p. 139 et III, p. 18 ; *Saṃyuttanikāya*, III, p. 130, etc. Dans les traductions de la PTS le terme est rendu par « ego pride » ou « I-conceit » et a pour synonyme *ahaṃkāra*, lui-même souvent associé à *mamakāra* (cf. l'histoire d'Upasena, le moine dépourvu de le « prétention du je et du mien » *-ahaṃkāramamakāramāna-* et dont le corps, sitôt piqué par un serpent, s'éparpille « comme une poignée de paille hachée », *Saṃyuttanikāya* IV, p. 41).

priation », contrepartie « positive » de la négation du Soi. Cette doctrine peut paraître primitive ou « barbare », dans la mesure où elle intègre côte à côte, dans la composition de l'être individuel, un ensemble matériel *-rūpaskandha-* et quatre ensembles « mentaux », ceux formés respectivement par les sensations *-vedanā-*, les perceptions *-saṃjñā-*, les constructions psychiques *-saṃskāra-* et les pensées *-vijñāna-*. On y reconnaîtra d'abord un effort pour étendre à ce qui est subtil et « invisible » dans l'individu l'analyse traditionnelle, et admise par tous, du corps visible en « grands éléments » et en éléments secondaires ou dérivés. Ce n'est sans doute pas un hasard, bien que la correspondance terme à terme ne soit pas claire, si l'ensemble du « psychique » se décompose en quatre sous-ensembles, de même que le corps s'analyse d'abord en terre, eau, vent et feu[1]. Le corps ayant été reconnu comme le noyau solide de la *satkāyadṛṣṭi*, il était naturel de chercher à étendre aux couches « périphériques » de la personnalité une analyse de l'unité du corps, déjà toute prête parce que l'aboutissement de très anciennes spéculations. Une telle analyse, d'autre part, évite le dualisme dans la mesure où elle porte moins sur l'unité d'une substance que sur celle d'un comportement. Le corps n'est pas envisagé comme une masse inerte à laquelle la vie devrait être insufflée de l'extérieur : il est déjà par lui-même vivant et actif, grâce à l'interaction des quatre éléments. De *rūpa* à *vijñāna* on ne passe pas de la matière brute à l'esprit pur ; on reconstruit un comportement de plus en plus « intégré », cela grâce à l'adjonction successive de la sensation, de l'identification des formes, de modèles complexes de comportement (habitudes, volitions, etc.), de l'idéation enfin[2]. Cette tendance constante à définir l'être individuel par son activité, et notamment par son activité tournée vers le milieu extérieur, se retrouve dans la métaphore de la nourriture *-āhāra-* (litt. « le fait d'amener à soi ») qui fonctionne aux niveaux des divers *skandha*. De même que le corps n'entretient son unité — c'est-à-dire sa vie — que grâce à des aliments appropriés, de même les diverses formes de conscience ne s'actualisent qu'en rapport à des « aliments » déterminés. Aussi le bouddhisme préfère-t-il comparer la conscience à un feu qui requiert un combustible — on parlera alors de conscience visuelle, auditive, « mentale », etc. au sens où l'on parle de « feu de bois », de « feu de paille », etc.[3] — plutôt qu'à une lumière indifférente aux objets

1. Il semble que le cinquième élément, l'« espace », n'ait été rajouté que tardivement aux listes traditionnelles, cf. *Inde classique*, § 2251.

2. Développement remarquable sur ce point dans *Prasannapadā*, chap. XXVI, trad. J. May, p. 268 sq.

3. *Majjimanikāya* I, p. 256 sq.

qu'elle éclaire. C'est dans le même esprit qu'il refuse la comparaison, familière aux *Upaniṣad*, d'un Soi enfermé dans la citadelle du corps et recevant des informations de l'extérieur par ces portes ou ces fenêtres que seraient les sens[1]. En fait, comme le moine Nagasena le montre au roi Milinda, le mythique spectateur intérieur n'est pas en mesure de « choisir » la fenêtre par où lui parviendront les sons, les odeurs, les formes, etc. De même, les diverses formes de conscience s'enchaînent instantanément les unes aux autres, sans qu'intervienne aucun « ordonnateur », par l'effet de facteurs tels que la « pente naturelle », les habitudes et associations anciennes, etc.[2]. La représentation dominante est celle d'un automatisme psycho-physique où les éléments fonctionnent en interdépendance dans le cadre d'une relation dialectique avec le milieu extérieur[3].

B. La vérité des éléments

De tout cela il ressort clairement que le bouddhisme n'a jamais prétendu nier — tout au moins au niveau des conventions de l'expérience courante -*saṃvṛti*- — la réalité d'un centre de référence des actions et des pensées. Une telle doctrine n'a sans doute jamais été soutenue par personne. Elle serait incompatible avec la dimension sociale que comporte nécessairement toute religion, *a fortiori* une religion universaliste comme le bouddhisme. Mais quel est le principe d'unité du « mécanisme » -*yantra*- auquel on assimile l'individu? La littérature du canon pâli s'était en quelque sorte interdit à elle-même, comme spéculative et inutile pour le salut, toute interrogation sur le fondement de la différence entre les individus ou entre les collections de *skandha*. Pour se rapprocher du *nirvāṇa* il suffisait de savoir, ou plutôt de réaliser intuitivement, que la réalité de l'*ātman* se ramenait à celle des *skandha*. La question ne pouvait cependant pas être éludée indéfiniment, car il fallait bien donner un statut à l'entité qui souffre, écoute la

1. *Kathopaniṣad* V 1.

2. *Milindapañha* II 3 6-7, ed. Trenckner, pp. 54-59 ; trad. T. W. Rhys Davids (*Sacred Books of the East*, t. 35), pp. 86-92. Voir aussi l'opinion de Buddhapalita rapportée dans *Prasannapadā*, chap. IX, trad. J. May, p. 162.

3. L'exercice spirituel connu sous le nom d'« établissement de l'attention » -*satipaṭṭhāna*- consiste précisément à rendre conscente cette production en interdépendance, et ce aussi bien au niveau du corps qu'à celui des pensées les plus abstraites. Cette méditation vise à dissiper l'effet de « fondu-enchaîné » que produit la très rapide succession des éléments et qui engendre à son tour l'illusion de la substantialité du moi.

parole du Bouddha, se convertit ou ne se convertit pas, transmigre, accède au *nirvāṇa*.

La première réponse possible consisterait à identifier purement et simplement l'individu à la somme des *skandha*. Les collections de *skandha* se distingueraient alors les unes des autres par le fait qu'elles seraient composées d'éléments *-dharma-* différents et évoluant en des sens différents d'un instant à l'autre. Il est possible que certaines écoles du Petit Véhicule se soient contentées quelque temps d'une telle réponse. Mais sa faiblesse a dû rapidement sauter aux yeux de tous : une telle individualité n'existe que nominalement *-prajñaptitas-* ; elle a l'unité toute relative d'un amas *-samūha-*. Les *dharma* devraient alors pouvoir se mélanger à tout instant de mille et mille manières pour former de nouveaux amas. Or l'expérience montre que les « collections » restent distinctes les unes des autres, forment des « séries » *-saṃtāna-* qui n'interfèrent pas entre elles, comme si elles étaient séparées par d'invisibles cloisons étanches[1]. Il doit donc exister quelque chose comme un principe immanent d'unité, une loi organisatrice de la série. C'est la série elle-même qui doit se prendre en charge, assumer et, pour ainsi dire, vouloir sa propre unité. Faute de quoi cette unité restera passive, conventionnelle et révocable à chaque instant.

Le bouddhisme n'a pas ignoré cette difficulté. Elle est déjà contenue en puissance dans la notion même d'*upādānaskandha* « ensemble (qui donne lieu) à appropriation ». Cela n'implique-t-il pas l'existence d'un « appropriateur » *-upādātṛ-*?[2]. Plus important sans doute est le phénomène de la conscience de soi qui paraît impliquer à la fois l'immanence de chaque série à elle-même et sa coupure radicale d'avec toutes les autres. C'est le sens de l'objection du « personnaliste » dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* : « Chaque homme en particulier conçoit l'idée d'*ātman* par rapport à sa propre personne *(svakāya)*, et non pas par rapport à celle d'autrui. Si donc il considère faussement comme *ātman* le non-*ātman* *(anātman)* de sa propre personne, il devrait aussi considérer faussement comme *ātman* le non-*ātman* de la personne d'autrui »[3]. Le problème pour la scolastique bouddhiste est de concevoir cette réflexion des parties dans l'unité de telle manière qu'on ne risque pas, en l'hypostasiant sous forme d'entité autonome, de réintroduire subrepticement l'*ātman*. Mais la voie est étroite entre la « convention

1. Cf. *Madhyamakāvatāra*, p. 302 sq.

2. Le chapitre IX de la *Prasannapadā* est tout entier consacré à l'examen de l'*upādātṛ*.

3. *Trad. cit.*, p. 736.

nominale » -*nāmasaṃketa-* ou la simple désignation -*prajñapti-*, qui renvoient à un amas, et l'attribution d'un nom propre à une unité authentique. La formule qui finira par s'imposer est celle de la « désignation en raison de » ou « sur la base de » *upādāya prajñapti*[1], formule qui, elle-même « désigne » la difficulté plus qu'elle ne la résout.

Le *Madhyamakāvatāra* s'attache précisément à montrer que le problème n'admet aucune solution rationnelle et qu'ainsi la pratique mondaine n'est pas conceptualisable. Il n'énumère pas moins de sept manières différentes d'envisager la relation entre les *skandha* et le principe de leur unité (appelé ici conventionnellement *ātman*) : l'*ātman* peut être compris 1) comme la simple collection des *skandha*, 2) comme leur disposition en un certain ordre -*saṃsthāna-*, 3) comme identique à eux, 4) comme différent d'eux, 5) comme contenu en eux, 6) comme les contenant, 7) comme leur possesseur. Chacune de ces « solutions » s'avère à son tour impraticable. Sans entrer dans le détail de la démonstration on peut dire qu'elle se ramène à une dialectique du tout et des parties. On raisonne sur l'exemple bien connu du char. Celui-ci ne se réduit pas à la somme de ses éléments, à la quantité de matière contenue dans les roues, etc., car alors « il existerait même à l'état de poudre »[2]. Ainsi sont éliminées les hypothèses 1), 3) et 5). Il n'est pas quelque chose qui s'ajoute à la somme de ses éléments, car rien ne reste si on enlève tous les éléments (élimination des solutions 4), 6) et 7). Il n'est pas un certain arrangement des éléments, lequel devrait ou bien modifier les éléments entrant dans la composition du char ou bien les laisser intacts. S'il les laisse intacts, il s'ensuit que le char « assemblé » n'est pas différent du char « en pièces détachées » : il s'agit encore de deux amas ou collections dont l'une, simplement, s'avère pragmatiquement plus utilisable que l'autre. D'autre part, la simple perception montre que dans le char assemblé chaque élément conserve sa configuration propre ; ainsi convient-il d'éliminer la solution 2).

Ainsi le bouddhisme n'accepte-t-il ni de sauver la personnalité en lui reconnaissant l'unité d'une substance, ni de la détruire en la décomposant en éléments indépendants. On tentera plus loin de dégager la signification éthico-religieuse de cette fidélité séculaire — en dépit de toutes les déviations et hérésies passagères — à une « voie moyenne » qui pourrait être aussi une voie royale. Un point important paraît d'ores et déjà acquis : une telle dialectique

1. La formule se rencontre déjà dans le *Milindapañha* II 1 1 (ed. cit., p. 27). Cf. J. May, *Prasannapadā*, n. 494 qui propose de traduire par « désignation métaphorique ».
2. *Trad. cit.*, p. 316.

ne cherche déjà plus à donner un statut au moi phénoménal, social, etc. En dévoilant l'impossibilité de penser sans contradiction une unité des *skandha*, que ce soit pour l'affirmer ou pour la nier, elle renonce en fait à intervenir dans le plan de l'expérience commune qu'elle abandonne, pour ainsi dire, à son sort. Mais ce plan tout entier, champ de l'expérience du sujet fini, est relativisé en même temps que son corrélat et flotte désormais dans le vide[1]. Or, prendre conscience de cette relativité universelle, c'est « ne plus percevoir la transmigration »[2], c'est accéder à la délivrance. Toutes ces apories dialectiques viendraient en somme de ce que l'on s'obstine à vouloir donner au moi, sous les noms d'*ātman*, etc., un contenu intelligible, alors que sa réalité serait d'ordre purement pratique. Il n'aurait pas, à proprement parler, d'essence, mais s'épuiserait dans sa fonction de support, indispensable quoique provisoire, d'une projection vers le *nirvāṇa*, c'est-à-dire vers la réalisation intuitive de sa propre vacuité. Et certes, le sujet ne se débarrasse pas simplement de l'illusion du moi, de manière à poursuivre son existence libéré de cette illusion -*nirahaṃkāra*- : il est lui-même englouti, dissous dans le processus de cette réalisation[3]. C'est pourquoi le bouddhisme a, dès les origines, considéré comme oiseuses — et rangé parmi les quatorze « points non-définis » — les questions portant sur l'existence, la non-existence, le mode d'existence ou de non-existence du saint -*Arhat*- ou du *Tathāgata* après sa mort, son *parinirvāṇa*[4].

1. *Trad. cit.*, p. 321 et p. 323 : « De même que, le char étant désigné en raison des roues, etc., les roues, etc., sont *upādāna* et le char est *upādātar*, de même on veut que l'*ātman* soit *upādātar* en vérité de *saṃvṛti*, comme le char, en vue de ne pas briser la pratique du monde.... Comme cette *saṃvṛti* du monde n'existe pas lorsqu'on l'examine ainsi *(vicāra)* (voir les sept aspects du char, etc.) et existe par l'adhésion du monde indépendante des conceptions imaginaires (de la différence du char et de ses membres, etc.) — *avikalpya prasiddhes* — pour cette raison le Yogin, faisant porter sur elle l'examen par cette même méthode *(etenaiva krameṇa)*, plongera vite dans la réalité *(tattva)* ».

2. *Ibid.*, p. 328.

3. Cf. *Prasannapadā*, chap. XVIII, trad. J. W. de Jong, p. 9 : (Objection) — Mais assurémment, ce même Yogin, délivré de l'idée du mien et de l'idée du moi, il existe, lui. Or s'il existe, le moi et les agrégats *(skandha)* sont établis. (Réponse) — ...Si on ne perçoit d'aucune manière le moi et les agrégats comme existant en eux-mêmes, comment une autre entité distincte d'eux, dépourvue de l'idée du mien et de l'idée du moi, existerait-elle? On saura donc que celui qui (croit) voir ainsi un être dépourvu de l'idée du mien et de l'idée du moi, bien qu'il n'existe pas en soi, ne voit pas la vérité ». On comparera avec *Majjhimanikāya* (I, p. 139) : « Lorsque la prétention du « je suis » -*asmimāna*- a disparu, a été déracinée, c'est comme le site défriché où jadis s'élevait un palmier, une chose qui a existé et ne peut plus exister ».

4. *Saṃyuttanikāya*, IV, p. 375 ; cf. dans *Majjhimanikāya*, I, p. 487 l'image du feu éteint à propos duquel il serait absurde de demander s'il est parti vers l'Est, l'Ouest, etc. La *Prasannapadā*, chap. XXII montre en quoi ces dilemmes ne peuvent concerner le *Tathāgata*.

Même si ces thèses, qui ont trouvé leur formulation technique idéale dans l'« École du Milieu », expriment les tendances fondamentales et permanentes du bouddhisme, il s'en faut de beaucoup qu'elles aient toujours été comprises et appréciées au sein même de la Communauté. Ces idées de « moi de désignation » ou de « moi provisoire » sont trop paradoxales, heurtent trop la « *satkāyadrṣṭi* naturelle », pour pouvoir se maintenir longtemps, même en milieu monastique, sans fléchissement ni concession. Il est bien difficile de savoir s'il y a vraiment eu une secte des « partisans de l'individu » -*pudgalavādin*-, ou bien si des tendances communes à diverses sectes ou écoles ont été regroupées sous ce nom par ceux qui, tels Vasubandhu, se proposaient de les réfuter. Quoi qu'il en soit, les motifs qu'on pouvait avoir d'introduire un tel aménagement de la doctrine sont clairs : le besoin se faisait sentir d'un principe qui, en lieu et place de l'*ātman*, pourrait rendre compte de cette continuité de la personnalité empirique à travers le temps qui se manifeste sous forme de mémoire, d'intégration des conduites élémentaires, de transmigration et de rétribution aussi.

Les « partisans de l'individu » s'affirment bouddhistes : reprenant à leur compte la formule de la « désignation en raison de », ils prétendent se placer eux aussi sur une voie moyenne entre les extrêmes de la permanence et de l'anéantissement. « Je dis que le Pudgala est ; je ne dis pas qu'il soit une entité *(dravya)* ; je ne dis pas qu'il existe seulement en tant que désignation des éléments : pour moi la désignation « Pudgala » a lieu par rapport aux éléments actuels, internes, assumés *(pratyutpannādhyātmikopāttaskandhān upādāya)*... Le monde conçoit le feu « par rapport au combustible » *(indhanam upādāya)* : il ne conçoit pas le feu indépendamment du combustible ; il croit que le feu n'est ni identique au combustible ni autre que le combustible. Si le feu était autre que le combustible, le combustible ne serait pas chaud ; si le feu était identique au combustible, le « comburé » serait le comburant. De même, nous ne concevons pas le Pudgala comme indépendant des éléments ; nous tenons que le Pudgala n'est ni identique aux éléments ni autre que les éléments : s'il était autre que les éléments, il serait éternel *(śāsvata)* et donc inconditionné *(asaṃskṛta)* ; s'il était identique aux éléments, il serait susceptible d'anéantissement *(uccheda)* »[1]. Le *pudgala* se présente ainsi comme une entité indicible -*avaktavya*-, qu'il faut cependant admettre si l'on veut expliquer l'homogénéité interne de la série individuelle[2].

1. *Abhidharmakośa*, chap. IX (*trad. cit.*, t. 5, p. 233 sq.).

2. Il y a peu à tirer des étymologies classiques : « son (mérite ou démérite) augmente *(pūryati)* ou diminue *(galati)* », « il ne cesse de s'attacher aux destinées *(punaḥ punar gatiṣu līyate)* », etc.

A l'appui de leur thèse les *pudgalavādin* font parfois référence à certains textes canoniques, à commencer par celui, cité plus haut, où le Bouddha refuse de répondre à Vachagotta sur l'existence ou l'inexistence de l'*ātman*[1]. Une autre de leurs références favorites est le « *sutta* du porteur du fardeau »[2] dans lequel le Bouddha déclare : « Moines, je vous expliquerai le fardeau, la prise du fardeau, le dépôt du fardeau, le porteur du fardeau ». Ils en tirent cette conclusion : « ... si le Pudgala n'est qu'un nom donné aux éléments, il ne peut être le porteur du fardeau, c'est-à-dire des éléments. Le fardeau ne peut être le porteur du fardeau »[3]. Ils interprètent également en un sens restrictif la célèbre formule : « tous les *dharma* sont dépourvus de Soi » : elle n'exclurait pas la présence d'un Soi *en-dehors* des *dharma*[4]. Ils aiment encore à rappeler cette autre parole attribuée au Bouddha : « l'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; quel autre pourrait être protecteur? Car quand l'*ātman* est bien réglé, le sage obtient le ciel »[5].

Ne pouvant entrer ici dans tous les détails de la réfutation qu'un Vasubandhu, par exemple, propose de cette interprétation, nous nous contenterons d'en indiquer le principe. Elle prend, comme bien souvent, la forme d'un dilemme : ou bien le *pudgala* ne désigne qu'une simple « unité de comportement » des éléments, à l'exclusion de toute unité substantielle ; ou bien ce terme désigne une certaine réalité, mais celle-ci ne pourrait être alors que dérivée des éléments, produite par eux et, en tant que telle, périssable. Ou bien le feu n'est qu'un certain état du combustible lui-même, ou bien il naît postérieurement au combustible (en tant que flamme libre), en rapport avec un certain degré d'échauffement préalablement atteint par ce dernier[6]. Mais les *pudgalavādin* n'ont que faire d'une structure-effet maintenue temporairement en place par le jeu des éléments. Si, au contraire, ils posent le *pudgala* comme une entité antérieure aux éléments et indépendante d'eux, ils retombent dans le substantialisme brahmanique qui voit dans l'*ātman* le substratum -*āśraya*- des pensées et des dispositions

1. Cf. *supra*, p. 44 sq.
2. *Saṃyuttanikāya*, III 22 (ed. PTS III, p. 25 sq.). *Abhidharmakośa* (t. 5, p. 256).
3. *Abhidharmakośa*, t. 5, p. 256.
4. *Ibid.*, p. 252.
5. *Śloka* cité dans *Madhyamakāvatāra* (*trad. cit.*, p. 292) et dans *Prasannapadā*, chap. XVIII : *ātmā hyātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ bhavet / ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ //* (*ed. cit.*, p. 354 ; cf. trad. J. W. de Jong, p. 14). Formule équivalente en pâli dans *Dhammapada* v. 279.
6. *Abhidharmakośa*, t. 5, p. 235 sq.

-*saṃskāra-* et donnent prise à toutes les objections déjà formulées contre ce substantialisme[1].

Quant aux textes canoniques invoqués en faveur du *pudgala*, ils admettent tous une interprétation différente. Ainsi en va-t-il, par exemple, du « *sutta* du porteur du fardeau » : « Ce sont les éléments mêmes que Bhagavat désigne sous le nom de « Pudgala, porteur du fardeau », comme on voit par l'explication qu'il donne un peu plus loin dans le même Sūtra. Après avoir dit que le fardeau est les cinq éléments-d'attachement, que la prise du fardeau est la soif, que le dépôt du fardeau est l'abandon de la soif, il dit que le porteur du fardeau est le Pudgala, et craignant qu'on ne comprenne le Pudgala inexactement, comme une entité éternelle, ineffable, réelle, il explique : « C'est seulement pour se conformer à l'usage du monde qu'on dit : Ce vénérable, de tel nom, de tel *gotra*, etc., pour qu'on sache bien que le Pudgala est dicible, impermanent, sans nature propre. Les cinq éléments-d'attachement sont pénibles de leur nature : ils reçoivent donc le nom de « fardeau » ; chacun des moments antérieurs de la série attire chacun des moments postérieurs : il reçoit donc le nom de « porteur du fardeau »[2].

De toute manière, la position « personnaliste » ne tire pas sa force de quelques références canoniques dispersées et incertaines mais de sa capacité présumée à expliquer mieux que toute autre les phénomènes de continuité psychique, mémoire, etc. Il est donc nécessaire, pour la réfuter complètement, de montrer que ces phénomènes peuvent s'expliquer autrement. C'est à quoi s'attache notamment Vasubandhu. Ici encore nous ne pouvons retenir que le principe de sa solution. Soit, par exemple, la mémoire. Elle paraît exiger un sujet qui *se* souvienne, qui identifie et distingue à la fois l'expérience passée (le souvenir) et sa revivescence présente (la remémoration). Le bouddhisme, qui n'admet aucune conservation de la pensée d'un instant à l'autre, admet que toute expérience dépose dans la série mentale une imprégnation -*vāsanā*- d'intensité proportionnelle à sa vivacité propre. Ce qui se conserve ainsi n'est pas une « chose » -*vastu*- mais une simple disposition -*saṃskāra*- ou propension de la série à faciliter le retour de cette

1. *Ibid.*, p. 288.

2. *Abhidharmakośa*, t. 5, p. 256 sq. Le traducteur de la PTS, F. L. Woodward remarque à ce propos (*Kindred Sayings*, vol. 3, p. 24) : « ... in buddhist fashion no bearer of the burden is mentioned at all, but a bearing. *Hāro* is « a taking ». The *puggala* is the taking hold of the fivefold mass ». Il cite encore C. Rhys Davids (*Buddhist Philosophy*, p. 259) : « ...the simile is not so told as to convey what one would expect, namely, the laying down at death, the taking up at rebirth. But critics have written as if it did convey this : this mind as well as body laid down at death, and a « person » or ego left burdenless, or with a new burden. This is to garble the text ». Voir aussi *Inde Classique*, § 2288.

expérience. Le retour effectif se produira si cette propension vient à être « aidée » par une perception de contenu similaire ou comportant un signe associé à l'expérience primitive, etc.[1]. L'hypothèse des « dispositions » procure aux instants de pensée une sorte d'unité pragmatique qui permet de les disposer en série, évitant ainsi de faire appel à l'unité substantielle d'un sujet permanent.

Un problème classique est celui de l'absurdité apparente de toute « rétribution des actes », lorsqu'il n'y a pas identité entre l'agent et celui qui récolte les fruits de l'acte. Les bouddhistes, à vrai dire, ne voient pas de différence fondamentale entre le passage à une nouvelle existence et cette « mort » perpétuelle par laquelle, en cette vie même, les *dharma*, corporels ou mentaux, se renouvellent sans trêve. Le brahmanisme mettra l'accent sur le cadre de rétribution : le niveau de satisfaction à attendre de la nouvelle existence, le type de comportement qu'on y adoptera, seront globalement déterminés par la situation de départ, condition animale, humaine ou divine, naissance dans tel monde, dans tel pays, dans telle caste, etc. Mais le bouddhisme ne dramatise ni ne valorise la coupure représentée par une nouvelle naissance. La série apparemment inaugurée par le nouveau-né est le prolongement direct de la série apparemment close avec le mort[2]. L'avenir de la série ne dépend que d'elle-même, c'est-à-dire des dispositions acquises qui la « parfument », et le nouveau cadre de rétribution se présente comme une sorte de manifestation extérieure des tendances actives à l'intérieur de la série[3]. Advient à l'individu ce qui lui ressemble. Pour l'essentiel, la rétribution bouddhique ne prend pas la forme de récompenses ou de châtiments rattachés de manière seulement « synthétique » aux actes antérieurs. Elle représente, au contraire, la conception la plus radicalement immanentiste du *karman* qui se soit fait jour dans l'Inde, celle qui ménage, entre le *kartṛ* et le *bhoktṛ*, le maximum de continuité intérieure[4]. Pour celui qui a pris l'habitude de voir dans l'homme

1. Détails dans *Abhidharmakośa*, t. 5, pp. 274-278. Cette solution permet-elle de distinguer souvenir et hallucination? Le vécu ne doit pas simplement revenir mais aussi être reconnu *en tant que passé*. C'est la constitution même des dimensions du temps qui fait difficulté dans l'hypothèse de l'instantanéité universelle.

2. D'où l'importance accordée aux dernières pensées du mourant. L'« être de transition » admis par certaines écoles n'est, lui aussi, qu'un tronçon de la série, car il a même structure que ce qui vient avant lui et après lui (cf. *Abhidharmakośa*, t. 2, p. 31 sqq.).

3. C'est pourquoi les *Jātaka*, récits des vies antérieures du Bouddha, le montrent progressant vers la perfection à travers les naissances animales et humaines les plus diverses en utilisant au mieux les possibilités offertes par chacune.

4. Le brahmanisme n'a pas toujours su éviter aussi soigneusement tout extrinsécisme de la rétribution (recours à un Seigneur régulateur du *karman*, jugement des âmes, etc.), sans doute parce que le *dharma* y conserve un aspect d'opacité et de transcendance.

de l'instant présent le simple « héritier légitime » de l'homme de l'instant précédent, le mécanisme de la rétribution est sans mystère[1]. C'est l'évidence ressentie de cette continuité qui permet alors de se satisfaire de simples métaphores : l'enfant et l'adulte, le lait et le caillé, l'incendie qui se propage dans la jungle, etc.[2].

Reste la difficulté majeure, celle illustrée par l'impossibilité où se trouve chacun d'étendre à autrui sa propre conscience de soi[3]. Les *vāsanā* et *saṃskāra* peuvent bien, en effet, rendre compte de l'orientation spécifique, du comportement particulier à travers lesquels telle série *déjà constituée* confirme concrètement son originalité par rapport aux autres. Ils n'expliquent pas comment, de toute éternité, les *dharma* se sont trouvés répartis en séries homogènes fermées sur elles-mêmes et radicalement coupées les unes des autres. Ce qui paraît faire défaut ici, c'est une théorie de la réflexivité, du mouvement par lequel la série se totalise elle-même, au lieu de se laisser simplement appréhender de l'extérieur comme unité. Et force est bien de reconnaître que les textes manifestent ici une certaine tendance à esquiver la difficulté. La réponse du *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, notamment, est purement sophistique : « La difficulté nous est commune, car si l'homme concevait l'idée d'*ātman* par rapport à la personne d'autrui, il faudrait encore demander pourquoi il ne conçoit pas l'idée d'*ātman* par rapport à sa propre personne »[4]. La faiblesse de cette réponse tient au caractère purement artificiel de l'hypothèse symétrique envisagée : personne n'est jamais tenté de ressentir comme *ātman* la personne d'autrui. L'*Abhidharmakośa*, de son côté, ne parvient pas à éviter la tautologie : « Parce qu'il n'y a pas de relation entre la série des éléments d'autrui et cette notion. Lorsque corps ou pensée *(rūpa, citta-caitta)* sont en relation avec la notion de « je » — relation de cause à effet — cette notion naît à l'endroit de ce corps, de cette pensée ; non pas à l'endroit d'autres éléments. L'habitude de considérer « ma série » comme « je » existe

1. Rien n'interdit de penser, au demeurant, qu'une telle habitude démarque tout un ensemble de pratiques coutumières où l'individu est toujours défini par rapport à d'autres : comme père, fils, mari, héritier, créancier, débiteur, supérieur, inférieur, etc.

2. *Questions of King Milinda*, trad. cit., pp. 71-75 ; cf. *Abhidharmakośa*, t. 5, p. 271. Autres métaphores (la production du riz, le nœud sur la corde, le char) dans *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, trad. cit., p. 748 sq.

3. Cf. *supra*, p. 51. Le même type d'objection se rencontre aussi dans l'*Abhidharmakośa* (t. 5, p. 291) : « Si la notion de « je » a pour objet la couleur-figure *(rūpa)* du corps et les autres éléments, pourquoi cette notion ne naît-elle pas à l'endroit de la couleur-figure d'autrui? ».

4. *Trad. cit.*, p. 737.

dans « ma série » depuis l'éternité »[1]. Répondre que « ma série » s'est constituée comme telle depuis l'éternité, précisément en ayant — plutôt qu'en « prenant » — l'habitude de s'appréhender comme « je », revient à supposer résolu le problème de la *délimitation* de cette série par rapport aux autres : chaque série faisant la même chose pour son propre compte, on n'atteint par cette voie qu'un « je » universel ou formel. En fait, la seule réponse cohérente, d'un point de vue bouddhiste, semble bien être celle de l'« école du milieu ». Elle consiste à considérer le problème tout entier comme un de ces dilemmes caractéristiques du domaine de l'expérience mondaine et insolubles à son niveau. Le conflit de ces deux évidences irrécusables, la conscience de soi et l'insubstantialité des éléments, invite à quitter le plan même où surgissent de telles oppositions. « Ce qui est *ātman* pour toi est non-*ātman* pour moi ; il ne s'agit donc pas nécessairement d'un *ātman*. C'est autour des choses impermanentes — n'est-ce pas — que l'imagination déploie ses hypothèses »[2].

*
* *

Il semble bien, en tout cas, vu l'acharnement que l'orthodoxie bouddhiste a toujours mis à la combattre, que la thèse du *pudgala* ait été ressentie comme une dangereuse hérésie : comme un premier glissement sur la pente fatale de la restauration de l'*ātman*[3]. L'enjeu était grave, en effet, et sans commune mesure avec celui d'une simple controverse scolastique sur un point de dogme. Le sens du double combat mené contre les « vues fausses de permanence et d'anéantissement » ne se dévoile vraiment que dans la perspective d'une théorie de l'action morale. En ce qui concerne l'*ucchedadṛṣṭi*, la chose est évidente : puisqu'aucune rétribution n'est plus concevable et que la délivrance consiste purement et simplement dans la mort, chacun devient libre d'agir à sa guise. Mais une autre forme d'immoralisme, plus insidieuse, paraît être impliquée dans

1. T. 5, p. 291 ; cf. p. 292 : « Quelle est la cause de la notion de « je »? — C'est une pensée souillée, parfumée depuis l'éternité par cette même notion de moi, et ayant pour objet la série de pensées où elle se produit ».

2. *Catuḥśataka*, st. 228 : *yas tavātmā mamānātmā tenātmā niyamān na saḥ / nanvanityeṣu bhāveṣu kalpanā nāma jāyate //*

3. D'après Stcherbatsky, *The conception of buddhist nirvāṇa*, p. 31, n. 1, les sectes qui ont introduit le *pudgala* l'ont fait « with no other aim than that of supporting the doctrine of a supernatural, surviving Buddha from the philosophical side ». Il n'est pas possible, dans ce bref chapitre, d'aborder la notion d'*ālayavijñāna*, « conscience de fond », dont certains font un équivalent de l'*ātman* à l'intérieur du système *Vijñānavāda* ; voir les dénégations bouddhistes dans *Laṅkāvatārasūtra*, trad. D. T. Suzuki, p. 69 sq.

la seconde vue extrême, celle de la permanence. De nombreux passages d'*Upaniṣad* présentent en effet « celui qui sait ainsi » comme soustrait à sa condition sociale effective (pourtant fruit de rétribution !), transporté au-delà du bien et du mal[1]. Le bouddhisme, assimilant tacitement la condition « savoir ainsi » à une simple clause de style, voit dans cet *ātman* l'apothéose illusoire de l'homme de désir, de l'individu pris tel quel, dans sa naturalité brute, et verbalement élevé à l'absolu. L'*ātman* ne serait qu'un nom sublime déguisant la finitude de l'ego empirique. Caractéristique de cette assimilation implicite (ou de cette confusion volontaire?) est le passage du *Mahāprajñāpāramitāśāstra*[2] qui déduit de l'hypothèse de l'éternité de l'*ātman* toutes sortes de conséquences réputées fâcheuses — il ne connaîtra ni la naissance, ni la mort, ni le plaisir ni la souffrance, ni la transmigration, etc. — et pourtant développées par les *Upaniṣad* elles-mêmes.

Ce que le bouddhisme, en définitive, reproche aux deux « thèses extrêmes », c'est de ne pas prendre au sérieux l'acte et la responsabilité de la personne. D'un côté, la perspective de la mort comme anéantissement décourage à l'avance toute activité qui ne serait pas recherche du plaisir immédiat. De l'autre, toute activité devient inutile et même impossible si, d'un certain point de vue, l'individu est déjà tout ce qu'il peut et doit être. Tout son engagement apparent dans des tâches mondaines ou religieuses n'est plus alors que vaine agitation, jeu irréel, gratuit et irresponsable. A la limite, d'ailleurs, les deux extrêmes se rejoignent et deviennent pratiquement indiscernables dans la mesure où ils conduisent, l'un comme l'autre, à vivre dans le caprice de l'instant et le refus de tout engagement véritable. Dans cette perspective, le paradoxe apparent de la position bouddhiste tend à s'évanouir. On nie l'individu comme substance précisément pour mieux affirmer le caractère radical du drame qu'il vit, qui le constitue comme tel[3]. Tout relai du genre *ātman* individuel, *puruṣa*, *pudgala*, etc., interposé entre ce drame et la paix du *nirvāṇa*, est mensonger en ce qu'il sanctifie illusoirement la finitude de l'individu, l'enfonçant ainsi plus profondément encore dans l'ignorance métaphysique et la transmigration. Si au contraire, dans un esprit de pauvreté et de dépouillement total, les « éléments douloureux » sont laissés seuls en tête-à-tête avec le *nirvāṇa* — et cela n'est pas le résultat d'une simple opération intellectuelle mais de toutes les pratiques de déracinement de l'égoïsme et de

1. Voir BAU IV 3 22, IV 4 23 et Kau.U III 1 (histoire de Pratardana).
2. *Trad. cit.*, pp. 740-742.
3. D'où la formule : « les cinq *upādānaskandha* *sont* la douleur ».

l'orgueil regroupées sous le nom de « Noble Sentier octuple » — alors, de cette auto-humiliation infinie jaillira la réalisation du *nirvāṇa*. L'individu et la douleur ne peuvent disparaître qu'en même temps, car ils sont une seule et même chose. Il n'y a donc pas contradiction mais bel et bien identité entre la transmigration et l'absence de Soi, comprise comme insubstantialité des éléments douloureux : « On ne perçoit ni être, ni principe vital, ni homme. Ces *dharma* sont semblables à l'écume, au bananier, au prestige magique, à l'éclair du ciel, à la lune dans l'eau, au mirage. En ce monde, nul homme ne meurt pour passer ou aller dans un autre monde. L'acte, accompli, jamais ne se perd ; il donne un fruit blanc ou noir à celui qui transmigre. Il n'existe ni éternité, ni anéantissement, ni accumulation de l'acte, ni durée non plus. Nul ne peut plus toucher à ce qu'il a fait, nul ne ressentira ce qu'un autre a fait »[1]. Tel est le défi lancé au brahmanisme : l'*ātman* ne pourra désormais être préservé que si justice est d'abord rendue à l'exigence bouddhique de le purifier de toute collusion avec cette auto-satisfaction spontanée et aveugle où se noue le destin funeste de l'homme de désir. Mais cette purification sera elle-même un long chemin.

1. *Samādhirāja* cité dans *Prasannapadā*, chap. IX, trad. J. May, p. 168.



CHAPITRE III

LA RÉACTION BRAHMANIQUE ET SES LIMITES

On se propose maintenant d'examiner comment les différents systèmes d'obédience brahmanique — à l'exclusion du Vedānta — sont parvenus à intégrer cette critique bouddhiste de l'*ātman* et dans quelles directions, convergentes ou divergentes, ils ont été ainsi amenés à infléchir, voire à réinterpréter le contenu de la Révélation védique, plus particulièrement l'enseignement des *Upaniṣad*. On ne cherche ici qu'à dégager, en dehors de toute préoccupation proprement historique, la position originale de chaque système en face du « défi bouddhiste ». Cela conduit à laisser de côté la « préhistoire » de ces doctrines — telle qu'on pourrait la trouver dans la *Bhagavadgītā*, l'ensemble du *Mahābhārata*, de plus récentes *Upaniṣad*, etc. — aussi bien que les développements plus tardifs où leurs contours particuliers tendent à s'estomper au profit d'une sorte de syncrétisme à dominance Vedānta. D'autre part, l'existence d'un texte bouddhique de la première moitié du VIIIe siècle — le *Tattvasaṃgraha* — qui, entre autres choses, passe en revue les diverses conceptions brahmaniques de l'*ātman*, permet de faire le point juste avant l'entrée en scène de l'école de Śaṅkara et de mesurer toute l'insuffisance des conceptions brahmaniques constituées antérieurement au Vedānta[1].

1. Non que le Vedānta soit tout entier postérieur aux autres systèmes — en fait les *Brahmasūtra* sont considérés comme aussi anciens que, par exemple, les *Mīmāṃsāsūtra* (*Inde classique*, § 1392) — mais il se trouve que les développements antérieurs à l'école de Śaṅkara ont été comme éclipsés par celle-ci et ne nous sont connus qu'à travers des allusions éparses. On est donc fondé, pratiquement, à faire commencer ce système avec Śaṅkara (accessoirement avec son précurseur indirect Bhartṛhari, son maître supposé Gauḍapāda et son contemporain ou prédécesseur immédiat Maṇḍanamiśra).

A. La conscience de soi selon la Mīmāṃsā

Rappelons qu'à l'origine la *Mīmāṃsā* se présente comme la connaissance du *dharma*, c'est-à-dire comme l'exégèse des textes védiques qui promettent certains « fruits » moyennant l'exécution correcte d'actes rituels déterminés. C'est seulement peu à peu, sans doute sous la pression conjuguée du bouddhisme et de certains courants brahmaniques moins étroitement orthodoxes, que la Mīmāṃsā développe les implications de sa pratique herméneutique, emprunte au besoin certaines notions à d'autres systèmes et se constitue ainsi elle-même en système philosophique complet. On se réfèrera ici avant tout au *Ślokavārttika* de Kumārila Bhaṭṭa où la doctrine apparaît comme pleinement développée tout en n'ayant encore rien abandonné de sa physionomie originale[1]. Historiquement, Kumārila est connu comme l'adversaire acharné du bouddhisme avec lequel — à la différence, peut-être, de son rival Prabhākara — il ne saurait être suspect de la moindre compromission. Avec lui c'est à l'antithèse absolue, au moins en un certain sens, de la doctrine de *nairātmya* que nous sommes confrontés.

L'idée que la Mimāṃsā se fait de l'*ātman* nous est à la fois étrangère et familière. Étrangère, parce que son postulat initial n'est autre que l'intangibilité des prescriptions védiques : l'*ātman* doit exister pour que chacun puisse récolter un fruit en rapport avec les rites qu'il a accomplis. Familière, parce que l'existence où l'on récolte les fruits des rites est comprise comme la simple prolongation, en des cieux invisibles certes, de celle que l'on mène sur cette terre. Les propriétés reconnues à l'*ātman* ne sont que les conditions de possibilité — et de prolongation par delà la mort — de l'existence de l'individu empirique, tel que, partout et toujours se le représente le sens commun. Ainsi en va-t-il tout d'abord de son caractère « conscient » ou « pensant » *-caitanya-* : c'est en vain qu'on en chercherait une définition séparée. Il est toujours implicitement posé comme la simple coordination des capacités à être agent *-kartṛ-* et sujet de l'expérience affective *bhoktṛ-*[2]. Et ces dernières sont censées ne pas requérir de définition, tant au niveau de l'expérience quotidienne qu'à celui de la rétribution[3]. Quant à son « éternité », elle n'est pas plus riche de

1. En ce qui concerne le *Śabarabhāṣya*, dont le *Ślokavārttika* s'inspire librement, on ne peut que renvoyer à l'analyse exhaustive de M. Biardeau, *L'ātman dans le commentaire de Śabarasvāmin* in *Mélanges Renou* (Paris 1968), pp. 109-125.

2. SV XVIII 4, 8, 20, 26, 29, etc.

3. Voir cependant SV XVIII 75 (éd. Chowkhamba, p. 708) où l'action est définie comme « ce qui est exprimé par une racine verbale » ; ce qui tend, à la manière des grammairiens, à assimiler la connaissance à une modalité de l'action.

contenu philosophique. Mieux vaudrait, sans doute, ici traduire *nityatva* par « permanence ». Kumārila paraît tout ignorer d'un niveau supra-empirique où l'*ātman*, arraché à l'illusion du temps, serait manifesté dans sa vérité. C'est parce que certains rites ne portent pas fruit immédiatement en cette vie qu'il est amené à postuler une continuation de l'existence au-delà de ses limites visibles[1]. Il s'agit donc ici d'une prolongation indéfinie plutôt que d'une véritable éternité[2].

On pourrait dire, en utilisant une terminologie introduite plus tard, que cette permanence, dans la Mīmāṃsā, n'est jamais comprise comme impassibilité absolue *-kūṭasthanityatva-* mais comme « permanence à travers des transformations » *-pariṇāma-nityatva-*. Il ne saurait être question, en effet, de dévaluer la vie selon le *dharma* en renvoyant au plan de l'illusion, ou même simplement de la « vérité mondaine », les fluctuations ou vicissitudes dont est tissée cette permanence de l'existence individuelle. C'est pourquoi à l'objection ainsi formulée : « Si pour toi les *ātman* sont inactifs, parce qu'éternels et omniprésents, et s'ils ne sont pas modifiés par le plaisir et la douleur, de quelle manière seront-ils agents et sujets de l'expérience affective ? » on répond : « Nous ne refusons pas d'appeler l'*ātman* « non-éternel », si l'on entend par là qu'il subit, sans être détruit, de simples modifications »[3]. Dans la perspective de la Mīmāṃsā il va de soi que c'est le destin de l'*ātman* de passer perpétuellement par de telles modifications. Il faut bien, en l'absence de toute référence à un état transcendantal de recueillement, que son expérience concrète soit faite de ces fluctuations ; et l'on n'envisage pas qu'il puisse en aller différemment dans cette « autre vie » que les rites préparent ici-bas. D'ailleurs, l'omniprésence *-sarvagatatva-* est acceptée de manière encore bien plus tacite. Elle ne fait l'objet d'aucune démonstration particulière. C'est une simple conséquence de la distinction de l'âme et du corps, ce dernier étant *mūrta* (doué d'une forme tangible, « matérielle »). Elle n'implique pour le Soi aucune transcendance, aucune toute-puissance, même potentielle[4]. Mieux, elle jette sur lui une suspicion d'inertie, d'incapacité à se déplacer et donc à agir (au sens où cela se dit de l'espace), et toute

1. SV XVIII 5.

2. Ainsi dans SV XVIII 23 où le changement de condition à la mort est comparé à la succession des âges de la vie (enfance, jeunesse, etc.).

3. SV XVIII 20 et 22, éd. Chowkhamba, p. 693 sq. : *tava nityavibhutvābhyāmātmāno niṣkriyā yadi | sukhaduḥkhāvikāryāśca kīdṛśī kartṛbhoktṛtā || ... nā 'nityaśabdavācyatvam ātmano vinivāryate | vikriyāmātravācitve na hyucchedo 'sya tāvatā ||.*

4. SV XVIII 73 ; cf. le commentaire de Pārthasārathi : *...kṛtanāśākṛtāgamaparihārāya nityaḥ pumān pratipādayitavyaḥ sa ca bhoktṛtvasiddhyartham cetanaḥ dehāntaraprāptaye ca sarvagataḥ* (*éd. cit.*, p. 707).

une démonstration est nécessaire pour écarter cette suspicion[1]. Il en va de même du principe de la multiplicité indéfinie des *ātman*. Dans le *Ślokavārttika* la question n'est nulle part abordée de front. On se contente, dans le cadre général de la polémique avec les bouddhistes, d'écarter au passage toute doctrine qui anéantirait les distinctions inter-individuelles, à commencer par celle du maître et du disciple, sur lesquelles repose l'ensemble des activités sociales et religieuses[2]. Il est inévitable, dans ces conditions, qu'éternité et omniprésence constituent seulement un cadre vide. L'*ātman* est substrat inerte et muet, simple pôle de référence de la variété des expériences concrètes. Parce qu'elle ne lui reconnaît aucun contenu propre la Mīmāṃsā n'a pas à se poser — à la différence des philosophies issues des *Upaniṣad* —, le problème de la *déchéance* du principe spirituel une fois incarné, de la restriction de sa connaissance et de sa félicité innées. Il est ici simple capacité abstraite de connaître, de jouir et d'agir, laquelle a besoin, pour s'actualiser, d'organes et d'objets extérieurs[3].

Comme le bouddhisme, donc, la Mīmāṃsā ramène pratiquement le Soi au niveau de l'ego empirique. Mais elle le fait d'un point de vue substantialiste et dans une perspective religieuse radicalement différente, pour ne pas dire diamétralement opposée : il ne s'agit pas ici de se dépouiller en vue du *nirvāṇa* mais de s'équiper pour la jouissance des fruits du sacrifice[4]. Ce nivellement conduit la Mīmāṃsā à réhabiliter la notion de « je » en « ignorant » le coefficient d'illusion que lui attribuent — on le verra mieux dans la suite — la plupart des doctrines tant bouddhistes que brahmaniques. « Et la notion de « je » n'est pas considérée (par nous) comme une illusion, car elle n'est jamais démentie. Par nature, elle ne saurait avoir d'autre objet que le sujet connaissant. C'est lui qui, en toutes circonstances, nous est connu à travers la notion

1. *Ibid.*, 74-87.

2. SV III 72-73 (p. 234). Plus tard, lorsque la Mīmāṃsā se sera constituée en système philosophique complet, elle se croira tenue de réinterpréter les passages de la Révélation qui paraissent enseigner l'unicité de l'*ātman*. Ainsi procède Pārthasārathi (XI^e siècle?) dans sa *Śāstradīpikā* (trad. D. Venkatramiah, GOS 89, p. 157 sq.).

3. SV XVIII 147 et XIX 406-408 (*éd. cit.*, p. 727 et p. 834). Ce dernier aspect a trait notamment à la notion de délivrance que la Mīmāṃsā a fini, tant bien que mal, par intégrer. Absente dans le *Śabarabhāṣya*, elle fait une entrée discrète dans le *Ślokavārttika* (XVI 101-111 et *passim*). Mais elle ne peut y recevoir qu'une détermination négative : pour Kumārila (XVI 108) c'est le fait pur et simple que le Soi ne s'incarne plus. Pour Pārthasārathi, qui polémique avec le Vedānta (*op. cit.*, pp. 184-188), c'est l'abandon conjoint du plaisir et de la douleur, ainsi que de toute connaissance déterminée (faute d'organes appropriés, cf. déjà SV XVIII 147). De toute manière, elle demeure un emprunt postiche, un corps étranger enkysté dans le système.

4. Tout le débat avec le bouddhisme est faussé à la base par le fait qu'on examine la doctrine de *nairātmya* uniquement sous l'angle de la continuité temporelle de l'individu, sans tenir aucun compte de sa portée sotériologique.

de « je »[1]. Très révélatrice à cet égard est la position de Kumārila en face du personnage du *yogin* qui, pour la quasi unanimité des doctrines religieuses indiennes, est au-delà de l'ego -*nirahaṃkāra*-. Sans aller jusqu'à nier son existence, il le considère d'un point de vue purement extérieur, comme une silhouette familière, un élément du décor social. Or, précisément, on « voit » ce personnage en train d'instruire ses disciples ; comment pourrait-il le faire s'il ne se considérait lui-même comme « je » face au « vous » des disciples?[2]. Et lorsque le bouddhiste idéaliste invoque à l'appui de sa thèse de la connaissance « sans support » un certain type d'expérience yoguique où les représentations de l'état de veille seraient démenties, exactement comme les rêves le sont au réveil, on se contente de lui répondre : « Une telle (expérience) ne se rencontre chez personne en cette vie ; quant à ceux qui auraient atteint la condition de *yogin*, nous ignorons ce qui peut leur advenir »[3]. La Mīmāṃsā ne pouvait guère avouer plus crûment que l'expérience du *yogin* reste pour elle un pur au-delà, un monde auquel elle n'a aucun accès direct, vers lequel elle ne ressent aucune attirance et de l'authenticité duquel elle doute fortement. On serait même tenté de penser que le texte cherche à reléguer les *yogin* dans des mondes à part, où l'on renaîtrait en fonction de mérites spéciaux, si la suite de la réponse n'opposait assez gauchement l'expérience de « nos *yogin* », laquelle n'invaliderait pas les apparences de l'état de veille, à celle des *yogin* bouddhistes[4]. Que faut-il entendre par « nos *yogin* »? Sûrement pas des tenants de la Mīmāṃsā elle-même, mais peut-être certains types de renonçants, marginaux par rapport à l'orthodoxie brahmanique, mais que celle-ci peut encore revendiquer en cas de besoin, parce qu'ils la respectent extérieurement. Visiblement, on ne cherche pas ici à pénétrer le contenu d'une expérience, qui n'est connue que par ouï-dire, mais seulement à faire rentrer le *yogin* dans la norme sociale. Peu importe ses extases, l'essentiel est que lui aussi se comporte, pratiquement, comme s'il adhérait sans réserve au « je » et à sa continuité.

Il existe cependant un niveau d'expérience où la notion de

1. SV XVIII 125-126, p. 720 sq. *na cāhaṃpratyayo bhrāntiriṣṭo bādhakavarjanāt || jñāturanyaśca viṣayastasya na syāt svabhāvataḥ | ahaṃpratyayavijñeyo jñātā naḥ sarvadaiva hi ||*. la raison invoquée : « car elle n'est jamais démentie » est reprise du *Śabarabhāṣya* (éd. Anandashrama, p. 67).

2. SV XVIII 134, p. 723. Pārthasārathi remarque à ce propos que le Seigneur Vāsudeva lui-même (c'est-à-dire Kṛṣṇa) s'adresse à Arjuna à la première personne.

3. SV I, I, 4, III, 93-94, p. 239 *iha janmani kesāṃcinna tāvadupalabhyate || yogyavasthāgatānāṃ tu na vidmaḥ kiṃ bhaviṣyati |*

4. *Ibid* 94-95.

l'ego paraît nous induire en erreur, c'est celui de l'identification spontanée au corps propre qui nous fait dire : « je suis lourd, gras, maigre, etc. »[1]. Kumārila traite cette confusion comme une méprise intellectuelle, sans doute fâcheuse en elle-même, mais finalement inoffensive. Elle revient à considérer comme « je » ce qui, au niveau même du langage courant, se donne comme « mien »[2]. Elle se produit chez ceux qui ne sont pas au courant des raisons philosophiques d'admettre la distinction de l'âme et du corps. Ceux-là possèdent bien l'idée de l'*ātman* — implicite dans tout comportement « en première personne » — mais ils la reportent sur le corps, par une sorte d'animisme irréfléchi[3]. On ne paraît redouter aucune rémanence subtile de l'identification primitive, dès lors qu'une relation de possesseur à chose possédée lui a été substituée : le passage du « je » au « mien » est net et sans bavure. C'est que, à la différence des doctrines axées sur la délivrance, la Mīmāṃsā ne met pas l'accent sur la solidarité essentielle de l'égo-centrisme -*ahaṃkāra*- et du comportement de possession -*mamakāra*-. Sans doute ratifie-t-elle implicitement cette solidarité[4], mais sans l'envisager sous l'angle du désir et de l'illusion. Dans l'identification au corps propre elle ne voit qu'une erreur bénigne et, en tout cas, facile à rectifier. Et la possession est pour elle une relation « propre », exempte de compromission et de contagion mutuelle[5]. Aussi bien ne paraît-on pas envisager un seul instant de rapprocher les jugements du type : « je suis heureux, malheureux, etc. » de ceux du type : « je suis gras, maigre, etc. ». Plaisir, douleur, etc. restent des propriétés de l'*ātman* — et à ce titre peuvent servir de signes d'inférence pour prouver son existence[6] — quand bien même la présence du corps, des sens, du *manas*, etc., serait nécessaire à leur actualisation. Le finalisme implicite de la Mīmāṃsā l'amène à poser la relation âme-corps comme essentiellement harmonieuse, non-conflictuelle.

*
* *

1. SV XVIII 127, p. 721.

2. Pārthasārathi parle ici de surimposition -*adhyāsa*- mais sans rien mettre de particulier sous ce terme.

3. SV XVIII 132, p. 722 ; à noter ici l'emploi du terme *abhimāna* (litt. « sur-estimation »), peut-être emprunté au Sāṃkhya-Yoga où il qualifie régulièrement la fonction de l'ego.

4. Notamment en écartant la possibilité d'une action désintéressée (cf. XVIII 53-54, p. 702).

5. En dépit du recours (v. 129) au terme *pratyāsatti* — autre emprunt possible au Sāṃkhya-Yoga — qui connote justement l'idée de proximité compromettante, génératrice de confusion tenace.

6. SV XVIII 93-101 où l'argument, présenté formellement par le Vaiśeṣika, développe en fait une indication du *Śabarabhāṣya* (p. 61).

Reste le problème posé par le phénomène même de la conscience de soi, avec son aspect réflexif. L'ego, tel qu'on l'a envisagé jusqu'à présent, est sans intérieur, tout entier tourné vers l'objet et recevant de lui son contenu actuel, de sorte qu'il ne mérite en rien d'être appelé « Soi »[1]. Ici, au contraire, capacité de connaître et contenu cognoscible vont devoir être réunis en un seul et même sujet. Śabara avait déjà rencontré cette difficulté mais n'avait pas — semble-t-il — su ou voulu choisir entre les diverses conceptions possibles (en milieu indien) de la réflexivité : « perception mentale », inférence, « auto-luminosité », etc.[2]. Dans le *Ślokavārttika* la question est abordée pour la première fois au chapitre IV *(śūnyavāda)*. On vient de reprocher au bouddhiste de faire jouer à une seule et même chose, l'acte de connaissance instantané, les deux rôles incompatibles de « saisisseur » *-grāhaka-* et de « saisi » *-grāhya-* : « Mais vous admettez vous-mêmes que l'*ātman* est à la fois saisisseur et saisi! — L'*ātman* étant, d'une certaine manière, diversifié selon ses propriétés, le caractère de saisisseur appartiendra à (son aspect d') idée et le caractère de saisi à (son aspect de) substance, etc. Quant à cette différence absolue que vous niez, où donc l'avons-nous soutenue? L'applicabilité (du terme « je ») à l'*ātman* intérieur est conditionnée par leur extrême proximité. La représentation associée à l'emploi du « je » est présente dans le seul agent de la connaissance ; aussi est-ce à lui qu'elle est rapportée, alors même qu'elle a pour auteur l'*ātman* »[3]. Cette réponse suppose que, dans une certaine mesure, on adopte les mêmes postulats que l'adversaire bouddhiste. L'*ātman* permanent ne se manifeste pas directement comme tel. Il n'apparaît que sous l'aspect des actes de connaissance successifs

1. C'est pourquoi il est possible ici, la plupart du temps, de le remplacer par un terme neutre comme « âme ».

2. Cf. M. Biardeau (*art. cit.*, pp. 120-123).

3. SV IV 67-70, p. 228 sq. *nanvātmā grāhako grāhyo bhavatā 'bhyupagamyate || kathaṃ ciddharmarūpeṇa bhinnatvāt pratyayasya tat | grāhakatvaṃ bhavettatra grāhyaṃ dravyādi cātmanaḥ || yastu nā 'tyantabhedo 'tra kva vā 'sāviṣyate mayā | pratyāsattinimittā tu pratyagātmapravarttitā || asmatprayogasaṃbhinnā jñānasyaiva tu kartari | bhavantī tatra saṃvittiryujyetā 'pyātmakartṛkā ||*. Commentaire de Pārthasārathi : « ... — Mais si saisisseur et saisi sont distincts, comment l'auteur du *Bhāṣya* (Śabara) a-t-il pu affirmer — par les mots : « cela se rapporte à l'*ātman* intérieur » (p. 66) — que la notion de « je » s'appliquait à l'*ātman* intérieur? — ... Ce n'est pas la simple représentation *-jñānamātram-* qui est ici le saisisseur, mais bien un substrat qualifié par elle *(tadviśiṣṭo dharmī)* ; c'est lui, et non pas la substance pure et simple *-dravyamātram-* qui est saisi par l'idée de « je ». A travers la diversité des conditions extrinsèques *-upādhi-* il y a ainsi unité, par extrême proximité, du sujet conditionné et de l'objet... (cependant), aussi infime soit leur différence, il n'y a pas entre eux identité absolue ».

en lesquels il s'actualise d'instant en instant[1], tandis que sa continuité substantielle reste dans l'ombre et a besoin d'être conclue[2]. C'est à partir de cet écart minimum qui sépare la totalité virtuelle de l'élément actualisé que Kumārila s'efforce de justifier le caractère réflexif du Soi. Il est cependant douteux qu'il y parvienne réellement. Concevoir ainsi la réflexivité sur le modèle général de la relation substance-attributs revient à interpréter en termes statiques un développement dont on souligne pourtant, au moins involontairement, le caractère temporel. Qu'est-ce, en effet, que la relation substance-attributs, sinon la forme pétrifiée et dégradée du mouvement par lequel le Soi *se* réalise perpétuellement comme tel en se déployant sous la forme du « je » instantané pour se retrouver au-delà de ce déploiement même? Mais ses présupposés ritualistes ne préparent évidemment pas la Mīmāṃsā à concevoir le Soi comme in-quiétude absolue. Aussi voyons-nous Kumārila orienter finalement sa réponse dans une direction différente. Loin de dialectiser le Soi, il cherche à réduire au minimum la distance entre l'*ātman* permanent et son porte-parole momentané. De nouveau il a recours à la notion d'« extrême proximité » -*pratyāsatti*-. Elle signifie sans doute ici que la distinction de l'*ātman* permanent et des « je » instantanés n'est que de raison. L'*ātman* s'exprime par un « je » perpétuel mais tacite et qui ne vient à être manifesté, et proféré, qu'en liaison à l'expérience concrète multiforme. D'où un effet de scintillement, ou de modulation, qui confère aux divers « je » une sorte d'indépendance factice et incite à les opposer abstraitement à la substance qui se déploie en eux. Il n'y aurait ainsi, formellement, qu'un seul « je », incapable d'émerger indépendamment des contenus éprouvés et coloré diversement par eux, mais impossible à confondre avec eux. Seules seraient alors possibles des consciences d'objet, du type : « je vois le lotus bleu », « j'ai un corps », « j'éprouve une douleur », etc.

Le phénomène de la conscience de soi éclate ainsi en deux éléments irréductibles. D'une part, accompagnant tous nos

1. On retrouve la même idée en XVIII 130 (p. 722) dans l'analyse de l'expression populaire « mon *ātman* ». On appelle ainsi l'acte de connaissance qui est « possédé » par la totalité, le véritable Soi, dont il est un simple état (momentané) -*avasthā*-. Cela paraît impliquer que le « possesseur » ne saurait être lui-même amené au plan de l'objectivité.

2. En un sens, donc, l'instantanéisme place la Mīmāṃsā (et les autres systèmes brahmaniques) devant le même problème que le bouddhisme. Mais, la Révélation lui garantissant d'avance l'existence du Soi, sa « recherche » peut directement prendre l'aspect d'une critique de la doctrine de *nairātmya*. Cela n'enlève rien à l'originalité des arguments de Kumārila, relatifs notamment aux phénomènes de la « reconnaissance » et de la « mémoire incomplète » (cf. IV 83 ; XVIII 108-109 et 121-122).

comportements, le sentiment obscur d'être un ego, sentiment que la Mīmāṃsā ratifie et valorise, notamment contre le bouddhisme, mais comme un fait brut qui ne serait pas directement intelligible en lui-même. D'autre part, justifiant *a posteriori* ce sentiment, la possibilité de démontrer et de déterminer un *ātman* abstrait, signification universelle aussi distincte, en un sens, du « je » occupé à le connaître que le corps ou le lotus bleu. Il y a coordination et confirmation mutuelle d'une certitude existentielle et d'une démarche logique mais il n'y a pas de véritable réflexivité. Réduit à lui seul, le premier élément est aveugle, à preuve les animaux auxquels la pensée indienne unanime accorde le sentiment de l'ego, mais sans capacité de le théoriser. Et le second, réduit à lui seul, est vide : il ne permet d'atteindre qu'un X indéterminé, pur concept auquel l'intuition du « je » doit être postérieurement ajustée. Le Soi ne se saisit jamais sur le vif, en acte ; il s'éprouve sans se connaître et se connaît sans s'éprouver, alternativement. Kumārila est ainsi amené à interpréter de manière tout aussi restrictive que Śabara (p. 68 sq.) le passage de BAU IV 3 9 qui parle d'un *puruṣa* « lumière pour lui-même » : cela signifie simplement qu'il ne peut être « connu », c'est-à-dire éprouvé directement par les autres[1]. Chacun se contente de s'éprouver directement comme « je » et conclut, par voie d'inférence, que tous en font autant pour leur propre compte[2].

La Mīmāṃsā s'accommode parfaitement d'une telle situation, car elle n'aurait que faire d'un Soi pourvu d'une authentique intériorité et capable, à ce titre, de réfléchir sur le *dharma*, de relativiser la matérialité de ses prescriptions, etc. Elle est, au contraire, portée à ériger en norme l'attitude naturelle où le « je » éprouvé intuitivement s'identifie directement au personnage social à l'identité stable, bien définie, et dont la position par rapport au sacrifice et à ses fruits ne souffre aucune ambiguïté. Quant à l'acte exprès d'attention à soi, il s'insère parmi les consciences d'objet dont il constitue un cas particulier mais qu'il ne fonde en aucune manière. Il n'est pas indispensable à la vie. Il apparaît, à titre exceptionnel, chez ceux que la nécessité de répondre au dévergondage spéculatif des « négateurs » du dehors, au premier rang desquels les bouddhistes, contraint, pour ainsi dire, à un

1. SV XVIII 143, p. 725. Kumārila ne paraît pas encore connaître l'« auto-luminosité » comme position philosophique définie. De toute manière, la connaissance de soi ne saurait revêtir ici l'aspect d'une révélation bouleversante, car il n'y a rien à révéler. Dans la mesure où l'on consent, du bout des lèvres, à parler de délivrance, on l'y intègre à titre de facteur auxiliaire, par la suppression qu'elle entraînerait du désir pour les fruits du sacrifice (XVI 111, p. 672).

2. *Ibid.*, 145, p. 726.

retour philosophique sur soi qui n'a rien de naturel : réflexion formelle qui n'apporte aucune lumière nouvelle, qui se borne à justifier, en écho à la Révélation, cet obscur sentiment de l'ego dont la majorité des hommes n'a aucun motif de ne pas se contenter. La Mīmāṃsā se présente, en définitive, comme le système brahmanique le moins concerné en profondeur par la critique bouddhiste, le moins ébranlé dans ses positions dogmatiques essentielles. Tout au plus pourrait-on soutenir que l'impossibilité, à laquelle elle finit par se heurter, de penser jusqu'au bout l'*ātman* comme un objet constitue sa contribution négative à cette entreprise de purification radicale du Soi qu'il appartenait aux autres systèmes de pousser incomparablement plus loin.

B. Passion et détachement dans le Sāṃkhya-Yoga

Après la Mīmāṃsā — et dans le but de mieux souligner ce qu'a de radical son sécularisme — il n'est peut-être pas incongru de se porter directement à l'autre extrémité de la gamme des attitudes possibles face au bouddhisme, vers les systèmes du Sāṃkhya et du Yoga classiques en lesquels — mis à part le Vedānta — l'imprégnation par le bouddhisme a été la plus profonde. On terminera cette revue par le Nyāya et le Vaiśeṣika, tous deux situés vers le centre de la gamme. On discernera alors plus clairement ce qui fait encore défaut à toutes ces constructions spéculatives du brahmanisme ancien et les empêche de se hausser véritablement au niveau du bouddhisme philosophique.

La préhistoire du système Sāṃkhya est particulièrement longue, complexe, obscure. On n'en fera état que là où cela s'avère absolument nécessaire à l'intelligence du système sous sa forme classique[1]. Celle-ci correspond aux *Sāṃkhya-kārikā* (IVe siècle?) et à leurs commentaires parmi lesquels se détachent ceux de Gauḍapāda (VIIe siècle) et de Vācaspatimiśra[2]. Quoique nettement postérieurs aux *kārikā*, ils sont encore exempts du genre de syncrétisme qui affectera les commentaires de Vijñānabhikṣu, Aniruddha, etc. aux tardifs *Sāṃkhyasūtra*. On procèdera de même pour le Yoga classique, c'est-à-dire qu'on se limitera aux *sūtra* (Ve siècle?) assortis des commentaires de Vyāsa (VIIe siècle?) et de Vācaspatimiśra. Il n'est pas question ici de donner une vue d'ensemble,

1. Sur la formation du Sāṃkhya classique, voir G. J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, Delhi, 1969, qui récapitule (chap. II) les contributions les plus importantes.

2. *Sāṃkhyatattvakaumudī*, éd. et trad. G. Jha, *Poona Oriental Series* 10, 1965. Ed. crit. S. A. Srinivasan, Hamburg, 1967.

même cavalière, de ces systèmes, encore moins de leur genèse, mais seulement d'apprécier leur contribution à l'élaboration de catégories aptes à conférer un statut intelligible au phénomène de l'individuation.

On sait que le Sāṃkhya classique se présente comme un dualisme opposant la Nature originelle *-mūlaprakṛti-* (appelée encore « Préstitué » *-pradhāna-*), avec ses vingt trois principes dérivés, à l'Esprit ou *puruṣa*. Il est bien connu également que, dans ce système, l'*ahaṃkāra* apparaît comme le second des principes dérivés de la Nature (le premier étant la *buddhi* ou *mahat*) et qu'il joue un rôle tout à fait singulier, par le simple fait que les autres principes, à l'exception des cinq éléments « grossiers », se rattachent tous *directement* à lui, au lieu de procéder les uns des autres selon une ligne d'évolution « verticale »[1]. Or ce simple rappel suffit à mettre en évidence le paradoxe d'un Ego « cosmique », producteur des sens et des éléments matériels subtils, et non plus, semble-t-il, forme de la conscience de soi chez un individu concret. Cependant, aussi objectivé et dépersonnalisé soit-il, l'*ahaṃkāra* n'en conserve pas moins, à l'intérieur du système Sāṃkhya, une face individuelle, subjective, puisqu'on lui associe constamment[2] l'*abhimāna*, cette fonction de sur-estimation (de soi) qui lui sera désormais automatiquement attribuée. Comme on ne saurait évidemment pas se contenter de juxtaposer les deux aspects, cosmique et individuel, le problème se pose immédiatement de concevoir leur mode d'articulation.

Remarquons tout d'abord qu'il n'y a pas de réelle autonomie ontologique de la Nature, et encore moins de ses produits de transformation. Celle-ci, en effet, reste invisible de par son extrême subtilité et ne peut être atteinte que par voie d'inférence à partir de ses produits (*kārikā* 8), de ceux, du moins, qui sont à l'échelle de nos sens. Elle ne se réalise comme système organisé, comme cosmos, que dans la mesure où elle se déploie[3] à travers ses produits. Or ce déploiement n'est jamais expliqué par le Sāṃkhya à partir de pures potentialités contenues dans la seule Nature originelle, mais toujours en référence à une mystérieuse présence du *puruṣa*, comprise comme « conjonction » *-saṃyoga-* ou comme « proximité » *-saṃnidhāna-*. Mieux, le déploiement est régulièrement décrit en

1. Voir le *bhāṣya* de Gauḍapāda sur la *kārikā* 3 (éd. trad. A. M. Esnoul, p. 6).

2. Par ex. : SK 24 ; SKBh., pp. 29, 42, 47 ; STK éd. Srinivasan, pp. 128, 130, 136 etc. Il existe une variante *atimāna* qui apparaît déjà dans la *Bhagavad-Gītā*, XVI 4. Dans SB V 1 1 1-2 c'est également l'*atimāna* qui cause la perte des *Asura* en les amenant à offrir le sacrifice dans leur propre bouche.

3. Rappelons que le Sāṃkhya professe le *satkāryavāda* : produire revient à manifester ce qui préexistait, caché, dans la cause.

termes de finalité : ce sont les divers « intérêts » *-artha-* du *puruṣa* qui motivent la manifestation successive des principes dérivés[1]. Il serait donc tout à fait illégitime de voir dans cette Nature un Ordre cosmique impersonnel fonctionnant selon ses lois immanentes et qui, soit en l'ignorant soit en l'intégrant totalement, transcenderait l'individu humain. On s'éloignerait moins de la vérité en en faisant une sorte d'*Umwelt* projeté par l'individu en fonction de ses dispositions internes. Quoi qu'il en soit, il apparaît déjà que la *buddhi*, l'Ego, etc. ne seront, à aucun niveau, purement cosmiques.

Si ce sont les intérêts propres à l'Esprit qui commandent l'évolution de la Nature la contrepartie en est que l'Esprit se voit toujours décrit en termes de commerce avec la Nature, comme un « être dans le monde ». Il est déjà remarquable que le Sāṃkhya ne fasse aucune place à la conscience de soi comme moyen de connaître le *puruṣa*. Les raisons d'admettre son existence, telles que la *kārikā* 17 les énumère, peuvent être ramenées à deux : 1) comme origine des arrangements et comportements « intelligents » manifestés chez certains produits, en eux-mêmes non-pensants, de la Nature ; 2) comme substrat des expériences affectives et terme de référence du désir de délivrance motivé par la prédominance de la douleur en ces expériences. Avant son isolement *-kaivalya-* dans la délivrance il ne peut donc, lui non plus, être appréhendé qu'indirectement, par la voie de l'inférence. On ne peut ainsi éviter de partir de son mode d'être inauthentique, où il vient se confondre de mille et mille manières aux dérivés de la Nature, quitte à procéder ensuite de manière purement négative, en l'opposant trait pour trait à la *prakṛti* et à ses produits, pour le déterminer dans sa vérité[2]. Méconnaissable dans l'expérience ordinaire, définie à coup de négations, la réalité métaphysique du *puruṣa* paraît sans commune mesure avec celle de l'homme concret qui en est pourtant l'unique voie d'accès. Dans la mesure où il ignore toute espèce d'expérience privilégiée (sommeil profond, extase amoureuse, etc.), toute irradiation directe de la lumière de la délivrance dans la sphère de la douleur, dans la mesure où il creuse un abîme entre l'homme de désir et son homonyme délivré, le Sāṃkhya marche évidemment sur les traces du bouddhisme dont on a vu comment et pourquoi il avait éliminé, entre les éléments douloureux et le *nirvāṇa*, l'instance médiatrice et autojustificatrice de l'*ātman* individuel.

C'est probablement dans la perspective de cette volonté de

1. Cf. les *kārikā* 17, 21, 42, 56, 58, 69.
2. C'est ainsi que procèdent, notamment, les *kārikā* 10 et 11 et leurs commentaires.

prendre totalement au sérieux, comme un drame véritable, l'existence individuelle, qu'il convient d'interpréter la *kārikā* 18 qui prétend démontrer la multiplicité des *puruṣa*. Les raisons invoquées — multiplicité des corps et des organes, diversité et simultanéité des conditions de vie et des expériences, etc. — ressemblent extérieurement à celles données par la Mīmāṃsā, par exemple. Mais l'intention est toute différente. Le Sāṃkhya est une doctrine axée sur la délivrance. Or on aura l'occasion de montrer que, dans la délivrance, la multiplicité des *puruṣa*, même si elle est formellement maintenue, se ramène à une pure clause de style, sans portée réelle. C'est donc au niveau de la servitude qu'elle prend tout son sens. Elle paraît bien signifier que l'on considère comme un fait indépassable, à son niveau, l'enfoncement de l'Esprit dans l'existence individuelle et la finitude[1]. Et cela s'accorde parfaitement avec le souci de présenter la douleur comme l'essence même de l'expérience affective. Introduite dès la *kārikā* 1, la doctrine est encore rappelée dans la *kārikā* 55 qui présente la douleur comme « appartenant à la nature des choses » *-svabhāvena-*. Ce n'est pas que l'on ignore ou que l'on méprise totalement les moyens empiriques, rationnels et « révélés » (les rites) de lutter contre la douleur, mais on leur reproche de n'être « ni infaillibles ni radicaux » *-ekāntātyantato 'bhāvāt-*. Et ils ne peuvent l'être aussi longtemps que, reprenant à leur compte les valeurs positives et négatives suggérées par l'expérience affective elle-même, ils se déploient *à l'intérieur* de la structure née de l'interaction Esprit-Nature et contribuent ainsi à la pérenniser au lieu de la détruire. Nous sommes donc bien, en un sens, aux antipodes de la Mīmāṃsā et de sa confiance inébranlable en l'efficacité des rites pour rendre heureux, en ce monde et en l'autre, l'homme qualifié qui les pratique selon les règles.

* * *

Les quelques réflexions qui précèdent devraient suffire pour établir que le Sāṃkhya n'est ni un réalisme de la Nature ni un idéalisme de l'Esprit. C'est dire qu'il n'est tenté ni de réduire l'individuation à l'insignifiance du « nom et forme », ni de l'hypostasier dans le sens du solipsisme. Tout l'intérêt se concentre, au contraire, sur l'étrange phénomène de l'interpénétration des deux principes, en fonction duquel la Nature paraît s'animer et

1. Il convient de rappeler que jamais, dans la préhistoire du système (KU, BG, *Mokṣadharma*, etc.), le caractère exclusivement individuel du *puruṣa* n'avait été aussi clairement affirmé.

l'Esprit se concrétiser comme « je ». Plus délibérément, peut-être, que tout autre système indien, le Sāṃkhya part de l'expérience affective comme du fait originaire et n'isole que dans une démarche seconde les divers principes dont la postulation s'avère indispensable à la constitution d'un modèle théorique de cette expérience. La formule de ce phénomène central est donnée par la *kārikā* 20 : « Par suite de ce contact (de la Nature) avec l'Esprit, le corps subtil inconscient, prend une apparence consciente ; dans l'activité des attributs, en vérité, l'Esprit retiré à l'écart semble agissant »[1]. Mais c'est Vācaspati qui, dans le cours de son commentaire à la *kārikā* 5 en présente la structure de la manière la plus détaillée : « Le principe de l'Intelligence en tant qu'il dérive de la Nature, est inconscient. Aussi la détermination, qui en relève, est-elle également inconsciente, comme la cruche, etc. Seront aussi inconscientes les diverses transformations de ce principe de l'Intelligence, telles que le plaisir, etc. Quant à l'Esprit, il n'adhère pas (réellement) au plaisir, etc., et il est conscient. Mais connaissance, plaisir, etc., qui résident dans l'Intelligence, viennent se refléter en lui et, à cause de ce reflet, il semble entrer en possession des connaissances, plaisirs, etc., dont (l'Intelligence) le gratifie. Et l'Intelligence ainsi que la détermination, bien qu'inconscientes, prennent une apparence consciente en captant le reflet de la pure conscience de l'Esprit »[2].

A vrai dire, une telle interprétation ne devient intelligible qu'en référence à la théorie des *guṇa* ou « attributs », laquelle est développée dans les *kārikā* 12 et 13 et leurs commentaires. Il est impossible de présenter ici en détail cette théorie aux origines obscures[3]. Contentons-nous de rappeler que ces *guṇa*, sans être comptés au nombre des principes, sont considérés comme des ingrédients entrant, en proportion variable, dans la constitution de tous les dérivés de la Nature (celle-ci étant elle-même définie, par opposition à ses dérivés, comme un état d'équipollence parfaite des trois *guṇa*). Leur caractère le plus surprenant, pour nous, est qu'ils fonctionnent indifféremment aux niveaux « physique » et « psychologique ». Ainsi le *sattva* est-il facteur de légèreté, de luminosité, mais aussi bien de calme, d'intellection,

1. Trad. A. M. Esnoul, p. 31. *Tasmāt tatsaṃyogād acetanaṃ cetanāvad iva liṅgam | guṇakartṛtve ca tathā karteva bhavaty udāsīnaḥ ||*

2. STR 5, éd. S. A. Srinivasan, p. 80 *buddhitattvaṃ hi prākṛtatvād acetanamiti tadīyo 'dhyavasāyo 'pyacetano ghaṭādivat | evaṃ buddhitattvasya sukhādayo 'pi pariṇāmabhedā acetanāḥ | puruṣastu sukhādyananuṣaṅgī cetanaḥ | so 'yaṃ buddhitattvavartinā jñānasukhādinā tatpratibimbitas tacchāyāpattyā jñānasukhādimāniva bhavatīti tenānugṛhyate | citicchāyāpattyā 'cetanāpi buddhis tadadhyavasāyaś ca cetaneva bhavatīti |*

3. Voir A. M. Esnoul, Introduction pp. XXII-XXV et XXXIV-XXXVIII.

de joie. Le *rajas* produit le mouvement, la réfraction de la lumière sous forme de couleurs variées, et il est en même temps cause de passion et de douleur. Le *tamas*, antithèse du *sattva*, est inertie, ténèbres, aussi bien qu'hébétude et abattement. On attribue donc aux objets extérieurs de véritables propriétés affectives intrinsèques, aussi réelles, sinon plus, que leurs formes, couleurs, etc. D'autre part, la perception de ces objets s'opère par l'intermédiaire d'organes — les sens, le *manas*, la *buddhi*, etc. — qui se composent eux-aussi de ces mêmes *guṇa*[1]. Cette homogénéité matérielle permet de comprendre à la fois comment les qualités affectives des objets s'inscrivent automatiquement dans la *buddhi* (l'Intelligence) sous forme de mouvements instantanés -*vṛtti*- puis de dispositions durables -*bhāva*- et comment un même objet peut être réfracté différemment en fonction du *guṇa* momentanément prédominant chez les divers sujets considérés et de leurs dispositions acquises[2]. Ayant ainsi prévenu l'objection de la relativité des sensations et sentiments, le *Sāṃkhya* peut alors avancer sa thèse — extrêmement paradoxale au demeurant — du caractère purement extérieur ou objectif -*viṣayatva*- des qualités affectives. Ce qu'il tente de prouver, c'est que les plaisirs et les douleurs (aussi bien que les « résolutions » et toutes les constructions mentales en général) ne sont pas autre chose — une fois ramenés à leur noyau de vérité — que des constatations de fait, des jugements d'existence ou de présence. Il y aurait émotion ou passion dans la seule mesure où le *puruṣa*, au lieu de se borner à constater la présence dans le corps, les sens, etc. et la *buddhi* de tel ou tel mouvement ou dérangement, s'imagine de surcroît être lui-même le siège de ces fluctuations. La dimension psychique des *guṇa* serait ainsi régulièrement surajoutée, par la méprise de l'Esprit, à leur dimension physique, seule absolument réelle.

En même temps, de manière purement empirique, on observe que le *puruṣa* n'est jamais tenté de s'identifier avec le *rajas*, le *tamas*, etc., présents dans les objets extérieurs. C'est qu'il n'est pas « proche » de tous les dérivés de la Nature, mais seulement de ceux qui sont « internes » et spécialement de la *buddhi*. Celle-ci, en effet, bien qu'elle comporte les trois attributs, comme les autres dérivés de la Nature[3], se caractérise avant tout par le

1. SKBh. 14, p. 23 et STK 17, p. 122 *na cānukūlanīyāḥ pratikūlanīyā vā buddhyādayaḥ taṣāṃ sukhādyātmatvena svātmani vṛttivirodhāt* / « Et les (sensations) ne peuvent être ressenties comme agréables ou désagréables par la *buddhi* et les autres (organes) qui, eux-mêmes faits de plaisir, etc., ne peuvent opérer sur eux-mêmes ».

2. Voir les exemples de la belle femme (SKBh. 12, p. 22 ; STK 13, p. 114) et du roi (SKBh. *ibid.*).

3. Voir SKBh. 23, p. 35.

sattva : elle remplit d'autant mieux son office d'*adhyavasāya* — la détermination des objets et l'auto-détermination du sujet — qu'elle est exempte d'inertie et de trouble, limpide et en éveil. Et c'est cette prédominance du *sattva* en elle qui, paradoxalement, devient l'occasion, sinon l'origine véritable, de la méprise du *puruṣa*. La *buddhi* est à ce point translucide et sereine en elle-même que le regard du *puruṣa* la traverse sans rencontrer d'obstacle et ne se heurte que plus loin à l'objet[1]. Mais cette même sérénité essentielle permet que l'agitation, le trouble et même l'obscurité inhérentes au *rajas* et au *tamas* des objets extérieurs perçus viennent à leur tour se refléter, et en toute netteté, dans la *buddhi*, comme dans un miroir sans tache[2]. Ils participent ainsi, secondairement, à la transparence de la *buddhi* : l'image du trouble n'est pas une image trouble. La *buddhi* est comme un vitrail à travers lequel le *puruṣa* s'est de toute éternité accoutumé à regarder vers l'extérieur. Pas un instant il ne s'avise de considérer pour elles-mêmes, comme de purs objets, les taches diversement colorées du *rajas* et du *tamas* à travers lesquels il se force à voir, bien qu'elles gênent et dispersent son regard. Ainsi s'opère le subtil amalgame à la suite duquel l'Esprit croit ressentir l'agréable et le désagréable, croit agir, passer par des conditions diverses, bref s'imagine en proie à la douleur.

Mais le Sāṃkhya n'ignore pas qu'une telle affirmation, contre laquelle le sens commun partout et toujours se révoltera au nom de la réalité de fait de la douleur, est condamnée à rester de l'ordre du paradoxe pour tous ceux qui n'auront pas opéré pour leur propre compte la discrimination décisive du *puruṣa* et de la Nature, particulièrement sous la forme de la *buddhi*. Ainsi entrecroise-t-il constamment deux discours dont l'un se réfère à la vérité de la volatilisation de la douleur au-delà de la discrimination et l'autre à la souveraine apparence de cette même douleur en-deçà de la discrimination. Du point de vue de la vérité ultime on fera valoir que le *puruṣa* est non pas libéré mais éternellement libre, qu'il n'a jamais été en rien concerné par la douleur et l'expérience en général : « ... l'Esprit n'est ni lié, ni libéré, pas plus qu'il ne transmigre ; c'est la Nature qui, sous des aspects divers, transmigre, est liée ou libérée »[3]. Dans le même esprit on

1. A quel niveau le *puruṣa* est-il contraint de reconnaître l'objet comme tel : La question se posera en priorité pour l'*ahaṃkāra*.

2. Dans le *Yogabhāṣya* (I 41) cette situation est illustrée par l'image, destinée à faire fortune dans l'Advaita, du cristal de roche qui, d'un côté reflète la lumière du soleil ou d'une lampe, et de l'autre une fleur d'Hibiscus rouge placée près de lui.

3. SK 7 62, p. 72 : *...na badhyate nāpi mucyate nāpi saṃsarati kaś cit / saṃsarati badhyate mucyate ca nānāśrayā prakṛtiḥ //*

soutiendra que l'expérience affective réside primairement dans la *buddhi* et n'est que secondairement transférée au *puruṣa*[1]. La connaissance discriminatrice elle-même — souligne-t-on — est incompatible avec l'immobilité ou impassibilité absolue de l'Esprit et doit être attribuée à l'opération de l'Intelligence[2]. Quand on se place, au contraire, au point de vue de l'individu qui aspire simplement à la délivrance, on n'éprouve aucun scrupule à parler du *puruṣa* comme heureux, malheureux, sujet jouissant, s'autodéterminant, discriminant, etc.[3]. Ainsi l'alternance des deux discours rend compte de l'une et l'autre face de l'expérience mais n'explique pas encore le fait même que l'expérience se présente sous deux faces.

C'est cette même dualité que la *kārikā* 21 présente sous la forme d'un contraste abrupt : « Le but de l'union, c'est la perception par l'Esprit du (Pré-Stitué) ; c'est aussi, pour lui, l'isolement libérateur ; (cette union) est comparable à celle d'un boiteux et d'un aveugle, et elle produit la création »[4]. En dépit de l'image utilisée l'Esprit apparaît ici comme l'unique bénéficiaire de l'union : c'est à lui que la Nature offre « quelque chose à voir », ainsi que l'occasion de se délivrer[5]. Mais l'entendement, obéissant au principe d'identité, ne peut manquer de s'insurger contre une telle formule : « Pourquoi l'Esprit irait-il s'unir à la Nature pour finalement s'en détacher? Que gagne-t-il à passer par l'expérience affective et la douleur? ». La vérité est que nous assistons ici à la résurgence d'un mode de pensée quasi-dialectique dont nous avions cru observer la première apparition dans certains passages d'*Upaniṣad* (cf. *supra*, pp. 34-36). Mais, désormais, la conception même que l'on se fait du *puruṣa* permet, dans une certaine mesure, de reconstituer la logique interne d'un tel mouvement. En-deçà de l'expérience discriminatrice le *puruṣa* ne se laisse définir que par des négations : il est non-agent *-akartṛ-*, isolé *-kevalin-*, neutre *-madhyastha-*, non-engagé *-udāsina-*. Certes, il se définit aussi, plus « positivement » comme conscience pure *-citi-* ou *caitanya-*.

1. STK 37, p. 144.

2. SK 37, trad. A. M. Esnoul, p. 49 : ... « de même est-ce elle (la Nature) qui détermine la différence subtile entre le Pré-Stitué et l'Esprit ».

3. Cf. SKBh. 11, p. 19 (« L'Esprit ressent *-cetayati-* plaisir, douleur et stupeur ; il les reconnaît » *-saṃjānite-*) ; SKBh. 19, p. 30 (« discriminatif, expérimentateur ») et p. 31 (l'Esprit se détermine dans le sens du bien ou du mal) ; SKBh. 36, p. 48 (il « apprécie » *-upalabhyate-* plaisir et douleur) ; SK 55, p. 66. On constate que Vācaspati (influencé par l'Advaita?) se place plus volontiers au point de vue de la vérité absolue et Gauḍapāda à celui de l'expérience.

4. SK 21, p. 32 : *puruṣasya darśanārthaṃ kaivalyārthaṃ tathā pradhānasya / paṅgvandhavad ubhayor api saṃyogas tatkṛtah sargaḥ //*

5. Ceci est d'ailleurs explicitement reconnu dans la *kārikā* 60.

Pourtant cette conscience même, en dernière analyse, ne s'avère pas pensable comme une réalité présente en ce monde. Une fois écartée la comparaison trompeuse, bien que peut-être inévitable, avec la lumière physique, il ne reste plus qu'à la saisir comme la distance intérieure, le retrait ou le vide qui accueille la manifestation des objets. Le *puruṣa* est présent à toutes choses dans l'exacte mesure où il n'est pas lui-même *quelque chose* de présent[1]. Le *puruṣa* s'ignorerait lui-même éternellement, et s'identifierait alors au néant pur et simple, s'il n'était destiné à se refléter dans le miroir, inévitablement déformant, de la *buddhi*. Avoir affaire à un monde, faire surgir une Nature devant soi et se commettre avec elle, voilà la possibilité la plus intime de l'Esprit. Il est, au plus profond de lui-même, dénuement, appel et attente de la manifestation du visible. Et c'est pourquoi ses qualificatifs privilégiés sont ceux de spectateur *-draṣṭṛ-* et de témoin *-sākṣin-*.

Les quelques considérations qui précèdent vont maintenant nous permettre d'esquisser une interprétation de l'*ahaṃkāra* dans les SK, de sa double fonction, cosmique et individualisante, de sa double connotation, positive et négative, de sa place, enfin, dans l'ordre des *tattva*. De fait, c'est la pertinence même du dilemme cosmique-individuel qui mériterait d'être mise en question. Il est vrai que des difficultés apparemment inextricables surgissent dès que l'on cherche à relier les diverses significations ou « valeurs » de l'*ahaṃkāra* dans le Sāṃkhya classique : ontologique-cosmique, psychologique, éthico-religieuse. Essayons cependant de montrer que ces trois niveaux se ramènent à deux et se tiennent dans une relation de constituant à constitué. Il est d'abord évident que c'est l'*ahaṃkāra* — et non la *buddhi* — qui constitue le véritable « lieu » de la confusion Esprit-Nature. On a déjà rappelé que le processus d'évolution de la Nature est déclenché par une mystérieuse « proximité » du *puruṣa*, laquelle perturbe cet équilibre des *guṇa* qui définit la Nature originelle par opposition à ses produits[2]. Or, au niveau de la *buddhi*, ces *guṇa* ou attributs demeurent sagement associés. C'est seulement avec l'*ahaṃkāra* que les *guṇa* se séparent les uns des autres pour commander des lignes d'évolution divergentes : le *sattva* préside à la formation

1. Comme l'a très bien vu G. J. Larson (*op. cit.*, p. 217) « ... since the *mūlaprakṛti* together with its *guṇas* or qualities makes up everything that *is* in the manifest world including both the psychomental and the physical dimensions of world and man, the *puruṣa* is nothing, or the presence of nothingness in the world. It is a kind of emptiness at the very heart of the world and man, but it is the nothingness or emptiness which reveals being or the world ».

2. *iyaṃ prakṛtiḥ sattvarajastamasāṃ sāmyāvasthā*, SKBh. 23, p. 35.

des pouvoirs sensoriels et du *manas* ; de son côté le *tamas* favorise la production des « éléments subtils » *-tanmātra-* qui produiront à leur tour les éléments grossiers et, finalement, l'ensemble des choses sensibles[1]. C'est bien là la bifurcation décisive, celle qui rend possible le commerce du sujet et de l'objet, c'est-à-dire l'expérience affective *-bhoga-*, c'est-à-dire la douleur. Quant à la *buddhi*, elle est produite en quelque sorte « trop tôt » puisque, tant que l'Ego et ses produits ne sont pas apparus, elle n'a rien à refléter, à connaître. Le *puruṣa* n'a affaire à la Nature que dans la mesure où, avant même de se doter d'une Intelligence, il se constitue comme « je ».

Cette hypothèse trouve sa vérification dans la *kārikā* 64 qui décrit ainsi la structure de l'expérience libératrice : « Ainsi, de l'étude des principes s'élève le Savoir : « Je ne suis pas, rien n'est à moi ; il n'y a pas d'Ego », savoir pur, absolu, car il ne comporte pas de contradiction »[2]. Ce trait est d'autant plus remarquable que rien dans les *kārikā* précédentes ne le laissait prévoir. La discrimination proposée était celle de l'Esprit et de la Nature en général : il faut que le phénomène de l'ego ait été d'emblée, et tout au long du texte, implicitement considéré comme l'expression même de la confusion Esprit-Nature pour que sa dissolution soit ainsi présentée *in extremis*, et sans autre justification, comme la clef de la délivrance. Avec l'involution de l'ego, en effet, les *guṇa* retrouvent leur état d'équilibre et c'est la Nature toute entière qui redevient indifférenciée et se soustrait aux regards de l'Esprit. Or, théoriquement, la résorption des *tattva* devrait s'opérer dans l'ordre inverse de leur émergence, c'est-à-dire qu'elle devrait partir des éléments grossiers pour se terminer avec la *buddhi*[3]. En fait, les *kārikā* ne donnent aucune indication en ce sens. Seul Gauḍapāda parle d'une « disparition du corps subtil »[4] consécutive à la manifestation de la connaissance discriminatrice. Or le corps subtil comprend d'une part la *buddhi*, d'autre part l'*ahaṃkāra* et ses produits directs, c'est-à-dire qu'il ne comprend pas les éléments grossiers[5]. Tout se passe donc comme si l'involution partait de l'*ahaṃkāra*, centre vital du déploiement cosmique, pour s'étendre ensuite symétriquement vers l'« aval » et vers l'« amont ». Ainsi

1. SK 24 et 25 ; le *rajas* intervient comme le facteur dynamique qui « aide » les deux autres à produire.

2. Trad. A. M. Esnoul, p. 73. *Evaṃ tattvābhyāsān nāsmi na me nāham ity apariśeṣam | aviparyayād viśuddhaṃ kevalam utpadyate jñānam ||*

3. On trouve bien cet ordre dans SKBh. 10 (p. 16) mais il ne concerne que la dissolution cosmique périodique.

4. SKBh. 44, p. 56.

5. STK 40, p. 146.

l'Ego n'est pas un principe comme les autres. Il prend sens à un niveau constituant ou transcendantal, celui de l'ignorance métaphysique qui affecte le *puruṣa*. Il se pourrait alors que toutes les incohérences spéculatives du Sāṃkhya proviennent du fait que la doctrine n'est pas fidèle jusqu'au bout à son inspiration première, mais tend à hypostasier l'Ego, à le faire « rentrer dans le rang » en l'insérant tant bien que mal dans l'ordre linéaire des *tattva*. Nous tournant maintenant vers la dimension « psychologique » de l'*ahaṃkāra*, nous pourrons faire apparaître plus clairement cette incohérence structurelle à laquelle une certaine confusion du constituant et du constitué condamne le Sāṃkhya.

On s'est employé jusqu'ici à relativiser la priorité « officielle » de la *buddhi* dans l'ordre d'émergence des *tattva*. Pourtant, si la doctrine maintient partout cette priorité, ce ne peut être sans motif. Gardons-nous ici d'invoquer le caractère abstrait et universel, donc impersonnel, de l'intelligence. Une telle explication, familière au rationalisme occidental, cadre mal avec la notion même de *buddhi* où l'aspect de pure intellection n'exclut jamais celui de « décision réfléchie ». Il s'agit toujours de l'intelligence concrète possédée par un individu déterminé, non d'une Raison universelle ou d'un Intellect Agent. A vrai dire, la place et le rôle de la *buddhi* s'expliquent très bien dans le cadre d'un schéma perception-action mis en place très tôt dans la pensée indienne et, à partir d'une certaine époque, commun à tous les *darśana* brahmaniques, sinon à toutes les doctrines indiennes. Les « sens de connaissance » captent les données extérieures, le *manas* coordonne ces messages des sens (c'est sa fonction de *saṃkalpa*) et les transmet à la *buddhi*. En cette dernière vient ainsi se refléter la situation toute entière, et de ce tableau (modifié par l'influence des traces des actes antérieurs) procède directement une certaine réaction qui, passant par le *manas* et les « sens d'action », modifie le monde extérieur. Cet « arc réflexe » fonctionne automatiquement, mais non pas aveuglément, car l'on suppose toujours que l'*ātman* (ou le *puruṣa*) auto-lumineux se tient derrière ce mécanisme et lui « prête » sa conscience. Quant à l'ego, il n'a pas à être explicité à ce niveau psychologique, donc « mondain », où un sujet fondamentalement égocentrique trie dans les données extérieures ce qui le concerne *personnellement* et réagit en fonction de ses passions et intérêts *propres*.

En revanche, dès lors qu'on prétend insérer l'*ahaṃkāra* dans cet appareil psychique et lui attribuer une fonction spécifique, on ne peut éviter de perturber l'ensemble du schéma. L'incohérence se manifeste dans les hésitations sur le rôle de l'ego et sur sa localisation dans la chaîne des relais psychologiques. C'est à

propos de la *kārikā* 30 que les commentaires de Gauḍapāda et de Vācaspatimiśra reflètent, chacun à sa manière, cette confusion. Gauḍapāda, qui raisonne sur l'exemple classique du poteau pris de loin pour un homme, éprouve le besoin de rejeter l'*ahaṃkāra* au-delà de la séquence sens — *manas* — *buddhi*, mais ne sait plus ensuite qu'en faire : après que la *buddhi* ait identifié le poteau l'ego se contente de renchérir : « C'est bien un poteau »![1]. Quant à Vācaspati, il raisonne sur l'exemple du bandit aperçu dans la pénombre[2]. Respectant l'ordre classique *manas-ahaṃkāra-buddhi*, il caractérise l'ego par sa fonction d'*abhimāna*. Mais, ce faisant, il est contraint de dépouiller le terme de sa signification péjorative de surestimation (de soi), pour en faire le simple sentiment d'être concerné par un événement donné : « c'est vers moi que le bandit s'avance » prononce l'ego, et la *buddhi* de décider : « fuyons ! ». Tout cela signifie que la catégorie de l'ego n'a pas réellement sa place sur le plan empirique, celui du constitué, où elle apparaît dégradée et défigurée. C'est en effet la totalité de l'existence empirique, et non tel ou tel comportement particulier, qui s'avère conditionnée par l'*abhimāna*. La *buddhi*, au contraire, n'existe que sur ce plan du constitué, du donné. Là elle apparaît légitimement comme le principe le plus subtil, le plus élevé, le plus proche de l'Esprit[3]. Mais l'ambiguïté irréductible de l'*ahaṃkāra*, avec les perturbations qu'elle entraîne dans le système, paraît bien signifier que le Sāṃkhya, doctrine axée sur la délivrance, prétend encore garder un pied en ce monde, puisqu'il s'acharne à conserver une valeur pragmatique positive à une catégorie faite pour penser la genèse transcendantale de la servitude[4].

*
* *

1. SKBh. 30, p. 44.
2. SKT 30, p. 136.
3. C'est pourquoi elle subsiste encore quelque temps, avec le corps et les organes, chez le délivré-vivant qui est « libéré de l'ego » (*ahaṃkārarahita* SKBh. 64). C'est alors que le *puruṣa* apparaît proprement comme *témoin* (SK 65 et 66 ; Vācaspati, STK 65, p. 172, explique cela par la persistance, sous l'effet du *karman* « entamé », d'« une faible jonction du *puruṣa* avec la *buddhi* abondant en *sattva* ».
4. Il n'est peut-être pas illégitime de faire remonter à la *Kaṭha-Upaniṣad* l'émergence de ces deux niveaux, psychophysique et transcendental-religieux. La séquence bien connue de III 10-11 (sens, objets, *manas*, *buddhi*, *mahān ātmā*, non-manifesté, Esprit), qui hiérarchise les degrés de l'Être, est en effet précédée d'une autre, III 3-4 (*ātman*, *buddhi*, *manas*, sens...) qui énumère les composantes de l'individualité. Ne pourrait-on voir dans le *māhan ātmā* que la première liste place au-dessus de la *buddhi* un premier amalgame de l'Esprit et du non-manifesté qui préfigurerait le rôle « cosmique » de l'*ahaṃkāra*? Sans doute est-il identifié plus tard, sous le nom de *mahat*, à la *buddhi*, mais est-ce un hasard si le *Kūrma-Purāṇa* I 4 16 le qualifie de *pradhānapuruṣātmaka*? (cité par M. Biardeau, *Études de Mythologie hindoue*, BEFEO 54, 1968, p. 27). On a déjà

On a pris l'habitude de considérer le système classique du Yoga, tel qu'il se trouve exposé dans les *Yogasūtra* et leurs commentaires[1], comme la contre-partie pratique, la « vérification expérimentale » de l'analyse ontologique proposée par le Sāṃkhya. Cependant, sans nier la part de vérité contenue dans une telle affirmation, il importe de voir que l'harmonisation des deux systèmes est loin d'être parfaite. De même que, théoriquement, la « discrimination » proposée par le Sāṃkhya devrait pouvoir se suffire à elle-même, de même le Yoga tend à se constituer en système complet et autonome en ébauchant, dans le prolongement de son exposé des « fixations », « méditations » et autres exercices, une ontologie qui en exhibe les conditions de possibilité. Certaines de ses positions originales (par rapport au Sāṃkhya) sont bien connues, ainsi l'admission d'un Seigneur ou l'idéalisme du temps. Nous nous contenterons ici d'examiner celles de ces divergences qui concernent directement l'ego et sa fonction. Ainsi pourrons-nous peut-être déterminer avec plus de précision la position de l'un et l'autre système dans la gamme des réactions brahmaniques à la critique bouddhique de l'*ātman*.

Le Yoga passe pour avoir « simplifié » la psychologie du Sāṃkhya en remplaçant la triade hiérarchisée *buddhi-ahaṃkāra-manas* par l'unique *citta* ou « psychisme ». Mais, si ces termes n'apparaissent pas dans les *sūtra*, il en va différemment dans les commentaires. De plus, il se pourrait que les penseurs du Yoga aient été amenés, pour résoudre un problème fondamentalement identique à celui du Sāṃkhya, à forger des concepts mieux adaptés à leur point de départ différent, plus « pratique ». C'est ici qu'intervient la notion d'*asmitā*, notion inventée, semble-t-il, dans le cadre du Yoga

fait référence, dans l'Introduction (p. 3), à la savante étude de J. A. B. van Buitenen : *Studies in Sāṃkhya* (I-III), JAOS 76-77, 1957. Selon lui, deux schémas évolutifs distincts viendraient converger dans le Sāṃkhya classique : un schéma « horizontal » (*buddhi*, *manas*, sens, éléments) utilisant les *guṇa* comme principe de différenciation, et un schéma « vertical » ou « théorie de l'octuple *prakṛti* (*buddhi*, *ahaṃkāra*, *manas*, espace, vent, feu, eau, terre), qui n'en fait pas usage. Il explique ainsi, génétiquement, la présence dans les SK de deux tronçons évolutifs verticaux (Pré-Stitué, *buddhi*, *ahaṃkāra* d'une part ; éléments subtils, éléments grossiers d'autre part) encadrant un tronçon horizontal où l'ego, par la différenciation des *guṇa*, produit les sens et les éléments subtils. La prééminence de l'aspect « cosmique » de l'*ahaṃkāra* sur son aspect « psychologique » est ainsi mise légitimement en valeur. On peut cependant se demander si l'auteur ne s'avance pas trop loin dans cette direction et s'il n'a pas tendance à sous-estimer le coefficient de « prétention subjective illusoire » inclus dans la fonction d'*abhimāna* de l'ego. Il parle bien à ce propos de « more advanced philosophical aspects », mais on a souvent l'impression que sa méthode, purement historique et philologique, est comme désarmée devant l'ambiguïté proprement *spéculative* de cette notion.

1. Édités (avec le *Bhāṣya* de Vyāsa et la *Tattvavaiśāradī* de Vācaspati) par Ram Sankar Bhattacarya, Varanasi, 1963.

classique et destinée à y demeurer confinée. Formé par la réunion du suffixe abstrait *-tā* et de la forme verbale *asmi*, « je suis », le terme peut se rendre conventionnellement par « notion (ou sentiment) du « je suis ». Dans quelle mesure cette fonction peut-elle être considérée comme l'équivalent fonctionnel de celle d'*ahaṃkāra* dans le Sāṃkhya ? La question est délicate, car l'*asmitā* elle-même va s'avérer double : comportant un aspect négatif et passionnel et un aspect positif, quasi transcendant. De plus, l'*ahaṃkāra* apparaissant aussi dans les commentaires, il s'établit entre les deux concepts tout un réseau d'équivalences, de substitutions partielles, de tentatives de coordination qu'il importe également de reconstituer, parce que les tensions internes de l'un et l'autre système et, par là, les difficultés de leur ajustement mutuel, s'y révèlent clairement.

Rappelons que la doctrine admet l'existence de deux espèces d'empêchement qui compromettent la pratique du yoga : les « obstacles » *-antarāya-* et les « afflictions » *-kleśa-*. Les premiers (énumérés en I 30), langueur, doute, distraction, etc., concernent l'attention volontaire et ne nous retiendront pas ici. C'est parmi les secondes que figure l'*asmitā*, dans une liste qui commence par la nescience *-avidyā-* et comporte encore l'attachement passionné *-rāga-*, l'aversion *-dveṣa-* et le vouloir-vivre *-abhiniveśa-*[1]. Il est visible que ce dernier n'est autre que la forme particulière revêtue par l'*asmitā* dans son rapport au temps. De même conçoit-on qu'attachement et aversion reposent sur le sentiment du « je suis », et cela sans réciproque possible[2]. L'intérêt se concentre donc sur le rapport de ce « je suis » à la nescience présentée comme le « terrain » *-kṣetra-* (YS II 4) ou la « cause matérielle » *-upādāna-* (YTV II 3) des autres afflictions. La nescience est définie en ces termes : « Dans l'impermanent voir du permanent, dans l'impureté de la pureté, dans la douleur du bonheur, dans le non-Soi voir le Soi, telle est la nescience »[3]. Définition englobante et fort peu technique, comme on voit. Il est clair, du moins, que les trois premiers aspects de la nescience relèvent plus particulièrement de telle ou telle des autres « afflictions »[4]. Reste le quatrième aspect que Vyāsa explique ainsi : « Dans le non-Soi voir le Soi, c'est

1. YS II 3.

2. Cf. YTV II 7 qui présente le « je suis » comme « l'origine » *-nidāna-* de l'attachement, etc.

3. YS II 5, p. 55 : *anityāśuciduḥkhānātmasu nityaśucisukhātmakhyātir avidyā.*

4. D'après le commentaire de Vyāsa, ils consistent 1) dans la croyance en la pérennité de la terre, du ciel, des astres, etc., 2) dans la croyance en la beauté des corps, 3) dans la croyance en la possibilité du bonheur au sein de l'existence profane.

considérer comme Soi des choses qui ne le sont pas, ainsi des instruments extérieurs, conscients ou non, ou bien le corps, siège de l'expérience affective, ou encore le *manas*, instrument de l'Esprit »[1]. Autant dire que la nescience n'est ici qu'un autre nom pour cette confusion de l'Esprit et de la Nature qui, selon le Sāṃkhya, déclenche l'expérience affective et produit ainsi la servitude. La confusion est bien présente ici à trois niveaux, ceux des instruments extérieurs, du corps et du *manas*, mais il est clair que le premier dépend du second et le second du troisième. Or on peut admettre que le Yoga, en fonction de sa terminologie courante, désigne dans ce contexte par *manas*, non pas le « sens interne » coordinateur, mais le psychisme en général ou *citta*. Et c'est à ce niveau « privilégié » de la Nature que fonctionnerait la nescience proprement dite.

A ce premier résultat confrontons maintenant la définition de l'*asmitā* telle qu'on la trouve dans le *sūtra* II 6 : « Le « je suis » est l'apparence d'une identité entre le pouvoir du percevant et ce qui sert à percevoir »[2]. Ce que le commentaire développe ainsi : « Le pouvoir du percevant, c'est l'Esprit ; le pouvoir de donner lieu à perception, c'est la *buddhi*. L'affliction appelée *asmitā* est l'apparence d'une identification de ces deux pouvoirs. Lorsque se produit l'indistinction de ces deux pouvoirs de l'éprouvant et de l'éprouvé, (pourtant) absolument séparés et non-confondus, l'expérience affective devient possible. Mais, lorsque l'un et l'autre recouvrent leur forme propre, c'est l'isolement libérateur »[3]. En des termes qui évoquent déjà la célèbre introduction de Śaṅkara à son commentaire des *Brahma-sūtra* Vyāsa présente ainsi le sentiment du « je suis » comme le cœur même de la nescience. Il est probable que le terme *buddhi* (comme plus haut *manas*) ne revêt pas ici son sens technique, mais simplement celui d'un équivalent de *citta*. Il semble qu'avec l'*asmitā* le système du

1. YBh. II 5, p. 56 : *...tathānātmanyātmakhyātir bāhyopakaraneṣu cetanācetaneṣu bhogādhiṣṭhāne vā śarīre puruṣopakarane vā manasyanātmanyātmakhyātiriti* / D'après Bālarāma (cité par J. H. Woods, *The Yoga-system of Patanjali*, p. 111, n. 3), il faut entendre par « instruments extérieurs » d'une part des choses non-conscientes comme des lits ou des sièges, d'autre part des choses conscientes comme des fils ou du bétail.

2. YS II 6, p. 57 *dṛgdarśanaśaktyor ekātmatevāsmitā* // *Darśana* devrait normalement signifier « l'acte de percevoir ». Pourtant les deux commentaires le glosent par *bhogya* « objet d'expérience ». Il semble que le terme *śakti*, en facteur commun ici, soit senti d'un côté comme pouvoir actif de percevoir, de l'autre comme capacité passive de « donner lieu à perception », d'abord à titre d'instrument et, finalement, à titre d'objet.

3. YBh. II 6, p. 57 : *puruṣe dṛkśaktir buddhir darśanaśaktir ity etayor ekasvarūpāpattirivāsmitā kleśa ucyate* / *bhoktṛbhogyaśaktyor atyantavibhaktayoratyantāsamkīrṇayor avibhāgaprāptāviva satyāṃ bhogaḥ kalpate svarūpapratilambhe tu tayoḥ kaivalyam eva bhavati...*

Yoga donne enfin un nom à cette « confusion transcendantale » que le Sāṃkhya ne parvenait pas tout-à-fait à identifier à l'*ahaṃkāra*. On exprimerait autrement la même idée en disant que la nescience est la structure abstraite de la servitude, telle qu'elle apparaît à la réflexion, et le « je suis » son actualité concrète à travers tous les instants de l'expérience. Dans ce privilège de l'*asmitā* transparaît, en somme, le point de vue particulier du Yoga pour lequel nous ne rencontrons jamais la nescience dans l'expérience, nous n'avons pas de prise directe sur elle (sinon par la « discrimination » qui reste théorique et abstraite), alors que nous nous heurtons sans cesse au sentiment du « je suis » et avons les moyens de le dissoudre par des pratiques appropriées[1].

Cependant, le système du Yoga fait encore usage de ce même terme *asmitā* en un sens tout différent, voire opposé. Aux *sūtra* I 17 et I 36 en effet, dans l'exposé des formes du *samādhi* « notionnel »[2], le sentiment du « je suis » semble bien se présenter comme l'ultime étape avant le retour au *puruṣa* (ou à l'*ātman*). Vyāsa (YBh. I 17) parle à ce propos de « conscience unifiée » ; ce que Vācaspati interprète ainsi : « Cette représentation (le « je suis »), unie au sujet de l'appréhension, constitue la « conscience unifiée ». Comme elle réside dans le sujet, cette (conscience) devient le *(samādhi)* notionnel portant sur le sujet de l'appréhension »[3]. En I 36 Vyāsa précise : « Ainsi amené à coïncidence avec le « je suis », le psychisme, pacifié et sans limites comme un océan dépourvu de vagues, devient pur sentiment du « je suis » ; on a déclaré à ce propos : « Méditant sur cet atome qu'est l'*ātman*, on n'a plus que la notion du « je suis »[4]. Dans le même ordre d'idées le *sūtra* II 10 indique que les afflictions, lorsqu'elles sont devenues résiduelles, « subtiles », c'est-à-dire lorsqu'elles n'offrent plus

1. Il convient cependant de tenir compte ici d'une ancienne classification des types d'erreur ou d'illusion, classification aux origines obscures mais sur laquelle a été alignée postérieurement celle des « afflictions ». Il s'agit de la série *tamas* « obscurité », *moha* « égarement », *mahāmoha* « grand égarement », *tamisra* « ténèbres », *andhatamisra* « épaisses ténèbres » (cf. SK 47 et 48). Dans cette perspective la nescience ou « obscurité » consiste à placer le Soi à tel ou tel niveau de l'« octuple *prakṛti* » (cf. *supra*). Quant au sentiment du « je suis », il est identifié à l'égarement et consiste à assimiler le Souverain Bien -*śreyas*- à tel ou tel des huit pouvoirs extraordinaires (atomicité, etc.) que procure la pratique du *yoga* (cf. YTV I 8, p. 12).

2. Rappelons que le Yoga classique distingue un *samādhi* « notionnel » où la « position du psychisme » s'opère autour d'une représentation dominante, et un *samādhi* « non-notionnel » libre de toute représentation, si pure et abstraite soit-elle.

3. YTV I 17, p. 20 *sa cātmanā grahītrā saha buddhir ekātmikā saṃvit | tasyāṃ ca grahīturantarbhāvād bhavati grahītṛviṣaya saṃprajñāta iti |*

4. YBh. I 36, p. 37 *tathā 'smitāyāṃ samāpannaṃ cittaṃ nistaraṅgamahodadhikalpaṃ śāntam anantam asmitāmātraṃ bhavati | yatredamuktaṃ tam aṇumātram ātmānam anuvidyāsmītyevaṃ tāvatsaṃprajānīta iti |*

de prise à la méditation délibérée et consciente, doivent être détruites par une certaine « production inversée » *-pratiprasava-* que Vācaspati définit comme « la réduction de cet effet qu'est le psychisme à la nature de sa cause caractérisée par le sentiment du « je suis »[1]. La contradiction semble ici particulièrement aiguë : le « je suis » se présente à la fois comme l'affliction par excellence et comme la pure conscience de soi en laquelle toutes les afflictions sont destinées à s'évanouir.

Remarquons cependant que la difficulté tient moins à l'opposition des deux notions qu'à leur désignation par un terme unique. Or cette surprenante homonymie peut elle-même s'expliquer, dans une certaine mesure, en fonction de la différence des perspectives du Sāṃkhya et du Yoga. On a déjà attiré l'attention sur la répugnance du Sāṃkhya à utiliser le phénomène de la conscience de soi pour démontrer l'existence du *puruṣa*. C'est que, misant tout sur l'instant décisif de la discrimination, le système est mal placé pour valoriser les étapes d'une progression de style yoguique *vers* cette discrimination (ou son équivalent). Avant l'étape ultime tout recueillement, aussi pur soit-il, implique que la conscience ait encore un contenu et donc que règne encore la confusion de l'Esprit et de la Nature. Tout « je suis » revêtira donc ici nécessairement la forme impure d'un « je suis ceci ... cela, etc. ». On rend compte ainsi de la tendance permanente du Sāṃkhya à dépouiller l'*ahaṃkāra* de son aspect de subjectivité et à le matérialiser sous la forme d'un simple élément de l'appareil psychique. Le Yoga, au contraire, mettant l'accent sur le progrès réalisé d'une étape à l'autre, est amené à insister sur la présence d'un germe de discrimination au sein même des états les plus passionnés[2]. C'est pourquoi on inclinerait volontiers à croire que, dans l'*asmitā*, c'est le sens de « conscience de soi », et non pas celui d'« affliction », qui est premier et fondamental. Il n'était certes pas question pour

1. YTV II 10, p. 59 ...*pratiprasavena kāryasya cittasyāsmitālakṣanakāraṇabhāvāpattyā*. En II 2 Vācaspati glose *pratiprasava* par *pravilaya*, « dissolution ». Ce qui alors se dissout n'est autre que le *sattva* — c'est-à-dire la *buddhi*, parvenue à ce stade ultime d'évolution où elle opère la discrimination entre elle-même et l'Esprit. Cette valeur englobante du « je suis » est présente dans d'autres passages encore, ainsi IV 4 qui évoque les « psychismes fantasmatiques » créés par le *yogin* à partir de la seule *asmitā* ; cf. aussi YTV III 6, p. 106 qui cite un passage du *Viṣṇu-Purāṇa* d'après lequel la méditation sur le dieu doit passer du « je suis lui » au « je » pur.

2. Dans le cours de sa réfutation, d'ailleurs peu originale, du *nairātmya* bouddhiste le *Yogabhāṣya* (I 32, p. 34) fait explicitement appel à la conscience de soi *-svātmānubhava-* De même, analysant les expériences du type : « je suis en colère... j'ai peur », etc., le YBh. (IV 19, p. 173) met l'accent, non pas sur la confusion inhérente à ces états, mais sur la possibilité de déceler en eux une structure réflexive où le « je » pur tient à distance et contemple la *buddhi* et ses modifications.

le système d'ignorer la question devenue déjà traditionnelle de « l'illusion du moi », mais sa perspective essentiellement dynamique ne pouvait guère s'accommoder d'un *ahaṃkāra* organe psychique, c'est-à-dire objectivisé et réifié. Si, au contraire, le Yoga considère le pur « je suis » *aussi* comme l'expression même de la confusion transcendantale, c'est qu'il a cru reconnaître, dans cet amalgame de la conscience pure avec la *buddhi*[1] qui précède toute expérience particulière, la nescience elle-même à l'état naissant, dans toute sa subtilité et sa virulence potentielle. Le *besoin* de s'affirmer et de se poser dans l'être trahirait, chez le sujet de l'affirmation, l'enclenchement fatal des conditions de la servitude[2]. La double valeur de l'*asmitā* paraît ainsi liée à la coexistence dans le système d'un point de vue pratique et dynamique, orienté vers le salut, et d'un point de vue théorique et justificatif. Selon que l'on se tourne vers le cours du monde pour l'expliquer, ou que l'on s'en détourne pour le transcender, le « je suis » apparaît comme le cœur de la nescience ou comme son ultime et transparente expression.

Mais la question se complique encore quelque peu par le fait que les deux principaux commentaires, sinon les *sūtra* eux-mêmes, font également usage de la terminologie propre au Sāṃkhya et notamment de l'*ahaṃkāra*. Cette interférence paraît s'opérer selon quatre modalités principales. La première ne pose pas de problèmes particuliers : elle reflète l'acceptation par le Yoga du schéma général de la procession des *tattva* dans l'ordre défini par le Sāṃkhya. L'ego est mentionné incidemment comme cause matérielle des sens, du *manas*, des éléments subtils, et cela en dehors de tout rapport à la notion d'*asmitā*[3]. Dans d'autres cas — essentiellement dans la YTV — les deux termes sont perçus comme synonymes et utilisés indifféremment l'un pour l'autre[4]. Le YBh., pour sa part, tente parfois d'ajuster l'une sur l'autre

1. Cette capacité de la *buddhi* à constituer le lieu propre de la confusion originaire pourrait s'exprimer en termes d'absence d'inertie (l'autre valeur du *sattva*), aussi bien qu'en termes de luminosité. Le *puruṣa* se caractérise par une certaine disponibilité infinie où se rejoignent et s'entr'expriment ses aspects de conscience pure, de « néantisation » (cf. *supra*) et de liberté. La *buddhi* (comparable à un modèle cybernétique du cerveau?) imite à s'y méprendre cette disponibilité dans la mesure où, en un temps très court, grâce à son inertie minimale, elle s'avère capable d'élaborer des solutions fines aux problèmes d'adaptation que le monde extérieur pose d'instant en instant au sujet.

2. Il ne s'agit ici que d'une priorité logique, et non chronologique : la nescience, aussi bien que l'individuation et la douleur, est sans commencement.

3. Principales références : YTV III 41, p. 140, III 47, p. 147, IV 10, p. 163, et YBh. I 45, p. 45.

4. YTV I 17, p. 20, I 36, p. 37, II 28, p. 89. Notons que l'identification s'opère toujours au profit de l'*ahaṃkāra* organe psychique.

les deux notions, et cela en faisant de l'*asmitā* le « signe caractéristique » de l'ego[1]. Mais il est clair, dans ce cas, que l'*asmitā* perd alors sa signification « yoguique » propre pour ne plus représenter que l'expression psychologique de la structure stable formée par l'*ahaṃkāra*. La YTV, enfin, définit à quelques pages d'intervalle l'*ātman* comme le siège ou le support -*āspada*- de (la notion) d'ego, et le *puruṣa* comme le support de (la notion) d'*asmitā*[2]. Ici encore les termes sont visiblement identifiables deux à deux, mais ces définitions, qui dépassent déjà le cadre du Yoga classique, ne dévoileront leur portée véritable qu'avec Śaṅkara et son école. En définitive, on ne trouve ni dans le Sāṃkhya, ni dans le Yoga, ni dans la réunion des deux, une doctrine véritablement complète et cohérente de l'individuation. Intellectualisme et mysticisme pratique, théologie rationnelle et sotériologie ne sont pas réellement parvenus à s'y rejoindre. Sous le voile d'un pseudo-achèvement les deux systèmes ressemblent à de vastes chantiers prématurément arrêtés[3]. Reste qu'ils ont accusé l'impact du bouddhisme plus profondément que tous les autres systèmes et qu'ils ont contribué au premier chef à l'élaboration de certaines catégories fondamentales en l'absence desquelles le brahmanisme philosophique postérieur, plus mûr et cohérent, n'aurait pu se développer.

C. Le moi-substance du Nyāya-Vaiśeṣika

Cette revue des théories de l'ego développées, antérieurement à l'essor du Vedānta, par les plus anciennes formes des *darśana* brahmaniques ne serait pas complète si elle omettait de faire état des positions propres au Nyāya et au Vaiśeṣika. Non que ces deux systèmes introduisent des catégories véritablement originales : leur intérêt résiderait plutôt dans la manière dont ils parviennent — ou ne parviennent pas — à concilier les positions extrêmes illustrées par la Mīmāṃsā d'une part, le Sāṃkhya-Yoga d'autre part[4]. Le Nyāya, en tant que système spécialisé dans la Logique,

1. YBh. II 19, p. 76 et III 47, p. 147.
2. YTV I 36, p. 37 et I 41, p. 39.
3. D'après M. Biardeau, *Histoire de la Philosophie*, La Pléiade, p. 159 sq. : « Sāṃkhya et Yoga pourraient être des systèmes assez artificiels, ne correspondant pas à des écoles réelles où une tradition se perpétuerait de maître à disciple. Peut-être ont-ils été repris sous forme de *darśana*... pour sauvegarder des aspects importants de l'enseignement des *Upaniṣad* qui avaient trouvé ailleurs leur débouché, dans la littérature épique et purānique, au prix de grandes transformations ».
4. Cela n'exclut aucunement la possibilité d'une influence des *Vaiśeṣikasūtra* sur

inclut l'*ātman* parmi les « objets de connaissance » -*prameya*-, tandis que l'ontologie du Vaiśeṣika le rattache à la catégorie fondamentale de la substance ou *dravya*. De part et d'autre, cependant, le véritable problème est celui des conditions de sa connaissance, voire de son auto-connaissance, et c'est à ce niveau que l'approche par le phénomène de l'ego se propose à chacun des deux systèmes. La manière dont cette approche se voit retenue d'un côté, plus ou moins dédaignée de l'autre, permettra de situer l'un et l'autre *darśana* dans la gamme des positions brahmaniques « présaṅkariennes ». Il ne faut d'ailleurs pas espérer ici recueillir davantage que quelques indications générales de tendance, car le point de vue relativement « technique » propre à chacune des deux doctrines ne les prédispose guère à poser pour lui-même, et dans toute son ampleur, le problème essentiellement religieux de l'individuation[1].

On a vu comment la Mīmāṃsā commençait par inférer l'*ātman* à titre de sujet de la rétribution sacrificielle pour étendre ensuite cette inférence au sujet des activités empiriques mondaines. Le Vaiśeṣika paraît d'abord effectuer la même démarche, mais en sens inverse : « L'inspiration et l'expiration, l'ouverture et la fermeture des yeux, la vie, le déplacement du *manas*, les modifications d'un autre sens (que celui en contact avec l'objet), l'attrait pour le plaisir et l'horreur de la douleur, ainsi que l'effort, sont les signes d'inférence de l'*ātman* »[2]. Praśastapāda développe ainsi les premiers termes de cette définition : « Les souffles, etc. servent également à inférer (l'*ātman*) — Comment cela ? — On observe, en effet, que le mouvement (naturel) du vent contenu à l'intérieur du corps est modifié, comme dans le cas d'une outre gonflée d'air. De même, les mouvements d'ouverture et de fermeture des yeux sont-ils réglés comme chez une poupée de bois que dirige le montreur de marionnettes. On voit aussi le corps grandir, cicatriser ses plaies et réparer ses fractures, à la manière d'une maison que son propriétaire (agrandit et répare). On se fonde également sur l'activité du *manas* qui met en contact l'organe saisisseur et l'objet

l'ancienne Mīmāṃsā (cf. M. Biardeau, *L'ātman dans le commentaire de Śabarasvāmin*, pp. 111 et 115-118), mais celle-ci n'en méritait pas moins d'être présentée indépendamment, en tant que cas-limite d'une orientation séculière maintenue jusque dans ses plus extrêmes conséquences.

1. Dans le cas des VS l'état même du texte, plus ou moins chaotique, contribue encore à restreindre l'information utilisable. De plus, pour ces *sūtra* (Ier siècle?), on ne dispose que de commentaires tardifs, l'*Upaskāra* (XVIIIe siècle?) et la *Vivṛti* (XIXe siècle !). Quant au *Praśastapādabhāṣya* (Ve siècle), il ne se réfère aux *sūtra* que de loin en loin.

2. VS (éd. Bib. Ind.) III 2 4, p. 170 sq. *prāṇāpānanimeṣonmeṣajīvanamanogatīndriyāntaravikārāḥ sukhaduḥkhecchadveṣaprayatnāścātmano liṅgāni //*

recherché. Ainsi un enfant lance-t-il (successivement) sa balle dans les divers coins d'une pièce. De même, remarquant qu'à la suite d'une perception visuelle, et par l'entremise d'une remémoration du goût (de la chose perçue), il se produit une modification de l'organe du goût (« l'eau à la bouche »), on reconnaît la présence d'un certain spectateur unique, semblable à celui qui, de l'intérieur, regarde (à volonté) à travers plusieurs fenêtres »[1]. L'*ātman* apparaît ici comme le principe d'unité de l'organisme vivant et comme l'instance régulatrice de la conduite, mais à un niveau purement empirique. Bien qu'on ne précise pas explicitement dans quelles conditions sont perçus ces divers signes d'inférence, tout porte à croire qu'à ce niveau l'introspection n'est en rien privilégiée. Certains de ces « signes », le mouvement contrarié des souffles, la cicatrisation des plaies, le mécanisme de l'ouverture des yeux notamment, ressortissent davantage d'une connaissance objective, sorte de physiologie rudimentaire, que d'une quelconque expérience intérieure. Restent l'attrait pour le plaisir, l'aversion pour la douleur, l'effort. Mais, ici encore, l'observation extérieure paraît suffire et l'appel au témoignage de la conscience ne pas s'imposer absolument. C'est ainsi, par exemple, que les VS expliquent en termes purement mécaniques, par la transmission d'une impulsion à travers la série : *ātman* en état d'effort, *manas*, muscles du bras, main, fléau, l'activité de battage du grain[2]. Dans la mesure où il est établi d'une manière aussi extrinsèque l'*ātman* peut alors, comme dans la Mīmāṃsā, être directement identifié au sujet de la rétribution des actes[3].

Il est cependant visible que les VS ne se satisfont pas d'une telle démarche. A preuve la discussion serrée qui s'instaure de III 2 6 à III 2 18. La question est en somme celle de savoir à quoi identifier cet X auquel renvoient les signes d'inférence énumérés

1. *Praśastapādabhāṣya* (éd. K. Tarkacharya, Calcutta 1925) : *prāṇādibhiśceti | kathaṃ | śarīraparigṛhīte vāyau vikṛtakarmadarśanāt bhastrādhmāpayiteva | nimeṣonmeṣakarmaṇā niyatena dāruyantraprayokteva | dehasya vṛddhikṣatabhagnasaṃrohanādinimittatvād gṛhapatiriva | abhimataviṣayagrāhakakaraṇasambandhanimittena manaskarmaṇā gṛhakoṇeṣu pelakapreraka iva dārakaḥ | nayanaviṣayālocanānantaraṃ rasānusmṛtikrameṇa rasanavikriyādarśanāt anekagavākṣāntargataprekṣakavadubhayadarśī kaścideko vijñāyate |* (p. 179). Dans le premier exemple c'est à la démultiplication du vent en souffle ascendant, descendant, etc., qu'il est fait allusion. Quant au dernier exemple, celui du spectateur regardant à son gré à travers telle ou telle fenêtre, rappelons qu'il est récusé d'avance par les bouddhistes (cf. *supra*, p. 50, n. 2) au nom du principe de l'enchaînement mutuel et automatique des perceptions.

2. VS V 1 1-6 et leurs commentaires, pp. 220-224.

3. VS VI 1 5, p. 258 *ātmāntaraguṇānāmātmāntare 'kāraṇatvāt ||* « parce que les qualités d'un *ātman* ne peuvent être cause (de l'obtention du ciel, etc.) chez un autre » Les deux commentateurs suggèrent de la compléter par le *sūtra* de Jaimini : « le fruit indiqué par le *śāstra* revient à l'auteur des actes ».

précédemment. L'adversaire (en III 2 7) prétend que l'inférence utilisée ici est du type *sāmānyato dṛṣṭa* (« vu à partir d'un trait commun »), c'est-à-dire qu'elle aboutit seulement à un substrat indéterminé, porteur des qualités d'effort, etc., mais que rien, en dehors d'une perception directe, ne permet d'identifier à l'*ātman*. On lui répond qu'une telle perception existe bel et bien et qu'elle prend la forme de la représentation intuitive « je ». Et c'est ici que commence à apparaître la différence de perspective entre le Vaiśeṣika et la Mīmāṃsā. Celle-ci, en effet, ne saurait poser la question exactement en ces termes, car elle n'a précisément pas besoin d'autre chose que d'un tel substrat, inconnaissable en lui-même, mais rassemblant et coordonnant la diversité des actes, tant profanes que rituels. Au contraire, ce qui paraît impliqué dans cet appel au « je » intuitif, c'est une confrontation et un effort d'identification de ce substrat à la représentation religieuse devenue déjà traditionnelle de l'*ātman*. On montre ainsi que le « je » procure une perception directe du « Soi intérieur » qui ne saurait être objet pour autrui[1], que du corps et des organes on ne saurait dire « je », si ce n'est en un sens figuré[2], que mise en route et cessation de l'activité *(pravṛttinivṛtti)* sont d'abord saisies dans le « Soi intérieur » et servent ensuite de signes d'inférence pour conclure à l'existence d'autres Soi[3]. Certes, aucune de ces déclarations n'est absolument décisive, puisqu'on les retrouve identiques, à peu de chose près, dans la Mīmāṃsā, mais en dehors de toute référence authentique à l'intériorité de l'*ātman* et à sa vocation à entrer dans la délivrance. Cependant la présence dans les VS de certains autres thèmes, incompatibles avec l'orientation générale de la Mīmāṃsā, indique que l'on a affaire ici davantage au Soi accessible dans le recueillement qu'au sujet actif et jouissant à l'intérieur du monde. C'est ainsi que les VS paraissent admettre et même valoriser l'expérience du recueillement yoguique où ils voient comme une anticipation de la délivrance[4]. Tout aussi

1. VS III 2 17, p. 186.

2. VS III 2 9, p. 177 et III 2 14, p. 182. De même Praśastapāda : « (plaisir, douleur, etc.,) ne peuvent appartenir au corps ou aux sens — Pourquoi ? — Parce qu'ils ne peuvent pas figurer à la première personne dans le discours » *ahaṅkāreṇaikavākyatābhāvāt* (*éd. cit.*, p. 179).

3. VS III 1 19, p. 164.

4. VS V 2 15, p. 245 : « Par suite d'un contact entre l'*ātman*, les sens, le *manas* et les objets, se produisent plaisir et douleur » ; V 2 16, p. 246 : « Quand ce (contact) ne se produit plus, le *manas* demeurant dans l'*ātman*, il n'y a plus de douleur dans le corps ; c'est le *yoga* » (au lieu de *sa yogaḥ* certaines éditions portent *saṃyogaḥ* : « la conjonction avec le corps n'est plus douloureuse », mais cette leçon n'est retenue ni par l'*Upaskāra* ni par la *Vivṛti)* ; V 2 18, p. 248 : « En l'absence de facteur invisible -*adṛṣṭa*-, donc de contact, il n'y a plus manifestation (de plaisir, douleur, etc.), et

révélateur est le fait qu'ils instituent un débat sur le problème de l'unicité ou de la pluralité de l'*ātman*[1]. On ne saurait, certes, affirmer que la position des VS soit parfaitement claire[2], mais, plus que la thèse définitive et sa douteuse originalité, c'est la présence même d'un tel débat qui retient ici l'attention, en tant qu'elle témoigne de la perméabilité du Vaiśeṣika à des préoccupations propres aux doctrines axées sur la délivrance. On est alors tenté, dans la logique de cette interprétation, de ranger le Vaiśeṣika parmi les systèmes caractéristiques des milieux de renonçants et, par exemple, d'interpréter son célèbre atomisme dans le sens d'une dé-réalisation des substances composées finies, en contraste avec la simplicité indéchirable du temps, de l'espace et, avant tout, de l'*ātman*.

Pourtant, en allant trop loin dans cette direction, on aboutirait à une impasse. C'est que certains éléments fondamentaux de toutes les « sotériologies » brahmaniques, sinon indiennes, font ici complètement défaut. Manque, tout d'abord, la notion d'*avidyā*, « nescience » ou ignorance métaphysique. Seul Praśastapāda s'y réfère explicitement ; encore l'envisage-t-il essentiellement au niveau de l'expérience courante où elle se subdivise en quatre espèces (doute, erreur, rêve, absence de détermination), exactement comme la « science » comprend aussi quatre espèces (perceptive, obtenue par inférence, remémorée et « propre aux *ṛṣi* »). Le *karman* ne fait pas davantage l'objet d'un exposé séparé : sans doute est-on fondé, en suivant les commentaires, à

c'est cela la délivrance ». Les commentaires voient également une allusion au *samādhi* dans le *sūtra* IX 1 11, p. 386 : « Il y a perception de l'*ātman* grâce à un certain contact de l'*ātman* et du *manas*, à l'intérieur même de l'*ātman* ». Doit-on comprendre que le sentiment intuitif du « je » est ce qui atteste d'une certaine subsistance de cette perception à travers la dispersion de l'existence empirique?

1. VS III 2 19-21, pp. 160-161 *sukhaduḥkhajñānaniṣpattyaviśeṣād aikātmyam || vyavasthāte nānā || śāstrasāmarthyācca ||*. « Il n'existe qu'un seul *ātman*, puisqu'il n'y a pas de différence dans la production du plaisir, de la douleur et de la connaissance — Il en existe une pluralité, en fonction des conditions particulières — et d'après l'autorité des *śāstra* ».

2. D'après l'*Upaskāra*, de même que l'espace cosmique -*ākāśa*-, en dépit de la diversité des lieux concrets qu'il pénètre, est partout identiquement porteur du son, de même le Soi est partout identiquement porteur des propriétés de plaisir, etc., à travers la diversité des corps. Mais la présence simultanée d'états de souffrance, de joie, de paix, etc., exige que ces états soient répartis sur divers sujets. De plus, des textes révélés comme MuU III 1 1 (« Deux oiseaux... ») enseignent la pluralité. Mais il n'est pas sûr que cette interprétation reflète le sens primitif des *sūtra*. On peut aussi comprendre, avec S. Dasgupta, *A history of indian philosophy*, I, p. 290 et n. 1 que l'*ātman* fondamentalement un apparaît comme multiple au niveau empirique, eu égard à diverses conditions extrinsèques (*vyavasthā* étant alors compris comme un synonyme d'*upādhi*), et en fonction de la diversité des rites prescrits par les *śāstra*.

soupçonner sa présence dans l'*adṛṣṭa*, voire à l'identifier purement et simplement à ce « facteur invisible ». Sa disparition conduit à la délivrance, mais les VS demeurent muets sur les modalités mêmes d'une telle disparition et sur le rôle que pourrait y jouer une variété ou une autre de « connaissance discriminatrice »[1]. Et c'est en vain, aussi, qu'on chercherait dans les VS une trace quelconque de l'opposition, si essentielle à toutes les doctrines axées sur la délivrance, entre le je factice et le Soi véritable. La première personne du langage a ici, comme on l'a vu, cette signification purement positive de procurer une certaine perception de l'*ātman*[2], jamais celle de le masquer ou de le limiter. Non moins caractéristique est la « psychologie » du Vaiśeṣika qui, entre les sens et l'*ātman* d'extension infinie (VS VII 1 22), ne reconnaît que l'interposition du *manas* de structure atomique. Celui-ci est, en somme, ce qui empêche l'*ātman* omniprésent, et donc en contact avec toutes choses, d'être omniscient et omniagissant[3]. Ce serait cependant une interprétation forcée et illégitime que celle qui verrait ici une pure théorie de la « déchéance métaphysique » du Soi, car cette omniscience et cette activité universelle ne paraissent pas spécialement valorisées en elles-mêmes[4]. Il semble, au contraire que, dans la mesure où elles seraient envisagées distributivement, comme présence simultanée de connaissances et d'activités particulières en nombre infini, l'*ātman* devrait être pour ainsi dire engorgé et paralysé par elles. De plus, ce qui différencie l'anthro-

1. Cf. VS V 2 17-18. L'*Upaskāra* se contente ici d'invoquer une vision directe -*sākṣātkāra*- de l'*ātman* par la force du *yoga* », à la suite de quoi « la fausse connaissance est détruite avec ses imprégnations ».

2. Le terme *ahaṃkāra* n'apparaît qu'une seule fois, dans un *sūtra* d'interprétation délicate, III 2 15, p. 184 : *devadatto gacchatītyupacārādabhimānāttāvaccharīrapratyakṣo 'haṅkāraḥ* // Si l'on s'inspire de l'*Upaskāra* et de la *Vivṛti*, pour qui il s'agit d'une « thèse provisoire » réfutée au *sūtra* suivant, on traduira : « Le « je » est une perception qui ne concerne que le corps ; aussi bien est-ce une opinion présomptueuse que de considérer comme métaphoriques des expressions du genre : « Devadatta marche ». Mais il faut bien reconnaître qu'on fait plus ou moins violence au texte en le construisant ainsi. D'où la possibilité de traduire avec M. Biardeau (*art. cit.*, p. 116) : « Quand il s'agit de Devadatta qui marche, c'est par métaphore ou par suite d'une opinion fausse que le fait qu'il dit « je (marche) » met en évidence seulement son corps »... mais on est alors conduit, de proche en proche, à bouleverser l'ordre de succession des « thèses provisoires » et des « conclusions définitives » dans les *sūtra*.

3. VS III 2 1, p. 165.

4. Sauf peut-être en IX 2 13 (p. 414) où il est question du savoir que les *ṛṣi* et les *siddha* acquièrent grâce à des mérites particuliers, mais ce thème, emprunté au système du Yoga, s'insère malaisément dans la « psychologie » du Vaiśeṣika. Il faudrait y introduire, ce qu'on ne cherche nullement à faire, la possibilité d'un contact, par exception simultané, entre le *manas* et tous les sens. C'est aussi dans ce contexte (IX 2 10, p. 412) que se rencontre l'unique emploi du terme *avidyā* dans les VS, mais seulement au sens de connaissance erronée en général.

pologie du Vaiśeṣika de celle d'une doctrine purement sotériologique, comme le Sāṃkhya, ce n'est pas seulement l'abandon de la *buddhi* et de l'*ahaṃkāra* comme intermédiaires entre le Soi et les sens, c'est aussi celui des « attributs » ou *guṇa*. Ceux-ci servaient à expliquer, par le jeu de leurs interférences et interréactions, aussi bien le cours du monde extérieur que l'apparence d'une vie psychologique dans l'individu, avec la succession semi-cohérente de ses impressions et initiatives de toutes sortes. En face d'eux, le principe spirituel demeurait immobile, non-concerné, au-delà même de l'intentionnalité propre à toute connaissance déterminée. Ici, au contraire, il faut bien que le porteur des processus de connaissance, des volitions et des initiatives psychiques en général soit l'*ātman* lui-même, compris comme le possesseur de ces *guṇa* que sont devenus l'intellection *(buddhi!)*, le désir, l'aversion, l'effort, etc.[1]. Et il n'est plus possible ici d'assimiler ces *guṇa* à de pures qualités adventices, manifestées dans l'*ātman* dans les strictes limites temporelles de son contact avec *manas*, sens et objets, car, privé d'elles, il ne serait plus que substance en général, indéterminée et inconnaissable[2]. D'où une ambiguïté caractéristique de la doctrine de la délivrance : bien que, théoriquement, toutes ces déterminations soient destinées à disparaître lors de la cessation du contact avec le *manas*, etc., seuls plaisir et douleur sont explicitement mentionnés comme abolis par cette séparation. Certes, d'après tout le contexte de la doctrine, intellection et volition seront elles aussi dépouillées par l'âme dans la délivrance, mais un certain manque de précisions sur ce point pourrait bien trahir une sourde résistance du Vaiśeṣika à envisager l'*ātman* entièrement privé de ces pouvoirs dont, au milieu des autres types de substance, il tire sa spécificité[3].

On ne traitera pas ici en détail du Nyāya dont les *sūtra* (IIIe siècle?), visiblement postérieurs à ceux du Vaiśeṣika, se contentent la plupart du temps, en ce qui concerne l'*ātman* et sa connaissance, de reprendre et de développer les indications des premiers. On se bornera à relever, entre les deux systèmes jumeaux, un certain nombre de divergences, mineures sans doute, mais néanmoins significatives. C'est autour du problème de l'autoperception de l'*ātman* que cristallisent les premières différences. On ne trouve dans les NS aucune allusion explicite à une

1. Cf. *Praśastapādabhāṣya*, éd. cit., p. 180.

2. Sur les *guṇa* comme « propriétés » des substances, voir *Inde classique*, II § 1488.

3. On comprend d'autant mieux cette réticence qu'en l'absence dans le Vaiseṣika de toute référence explicite à la conscience absolue — *citśakti*, ou *caitanya* — le délivré y est condamné à partager l'inertie et l'insensiblité de la pierre, conséquence fâcheuse à laquelle échappe l'« isolement » *-kaivalya-* du Sāṃkhya-Yoga.

connaissance réflexive de soi par soi mais seulement un développement des preuves inférentielles de l'*ātman* par la synthèse des messages sensoriels, la reconnaissance des souvenirs, les tendances innées et l'unité de la conduite en général. Davantage, le *sūtra* : « Et parce qu'il ne peut y avoir saisie d'une chose par elle-même », qui exprime l'impossibilité pour l'œil de se voir lui-même, etc., pourrait être aisément interprété dans le sens d'un refus de toute réflexivité[1]. On ne cherche pas non plus à utiliser le sentiment du « je », ou l'usage de la première personne dans le langage, comme signe d'une appréhension immédiate de soi par soi[2]. Ce retour à un certain extrinsécisme trouve sa confirmation dans une polémique avec le Sāṃkhya dont les VS n'offrent pas l'équivalent. A mi-chemin entre l'instantanéisme des bouddhistes et la doctrine Sāṃkhya de la « pré-existence de l'effet dans la cause », le Nyāya transforme la *buddhi* en une série d'actes d'intellection momentanés qui se chassent les uns les autres[3] mais, d'autre part, se présentent génériquement comme une propriété de l'*ātman*[4]. Il élimine ainsi, beaucoup plus nettement que le Vaiśeṣika, le dualisme Sāṃkhya d'une conscience transcendante immobile et d'une *buddhi* muable et objective.

En même temps, on est frappé de l'importance que prennent les thèmes de la douleur universelle d'une part[5], du salut par le renoncement et les exercices yoguiques d'autre part[6]. Et ce n'est certainement pas un hasard si l'*ahaṃkāra* lui-même apparaît une fois dans les NS avec une valeur très voisine de celle de l'affliction du « je suis » dans le système du Yoga[7]. Cependant, ces

1. NS, éd. Chowkhamba Sanskrit Series, III 1 71, p. 536 : *tenaiva tasyāgrahanācca* //

2. Le *Nyāyabhāṣya* contient quelques indices d'un assouplissement progressif de cette position ; ainsi en II 1 19 (*éd. cit.*, p. 245) : « On observe que le sujet connaissant s'appréhende lui-même dans des expériences comme : « je suis heureux, je suis malheureux ». Voir aussi les remarques sur III 2 14, p. 456 et III 2 16, p. 462 (la conscience de soi implicite dans toute remémoration), ainsi que sur IV 2 53, p. 628. Inversement, on trouve dans les VS un *sūtra* (VIII 1 2, p. 357) qui pose le caractère non-perceptible de *l'ātman* et du *manas* ; mais peut-être s'agit-il seulement de la perception sensible (cf. Prasastapāda qui invoque, à ce propos, sa « subtilité », *éd. cit.*, p. 178).

3. NS III 2 24, p. 576.

4. NS III 2 59, p. 603.

5. NS IV 1 55-58, pp. 732-737 : les *sūtra* présentent un point de vue particulièrement « pessimiste » dont le *Bhāṣya* atténue quelque peu le rigorisme. C'est pourtant ce même *Bhāṣya* qui polémique ouvertement (en I 1 22, pp. 112-118) avec les conceptions (védântiques?) de la délivrance comme félicité.

6. NS IV 2 38-45, pp. 914-920. En I 1 3 le *Bhāṣya* (p. 57) admet la perception de l'*ātman* par le *yogin* « en état de *yoga* ».

7. NS IV 2 1, p. 765 : *doṣanimittānāṃ tattvajñānād ahaṃkāranivṛttiḥ* // : « Une fois connues dans leur nature véritable les causes des défauts, l'ego disparaît ». La

thèmes ne font pas l'objet d'une présentation véritablement renouvelée, ne reçoivent aucun fondement théorique original, mais donnent plutôt l'impression d'avoir été accueillis en bloc, comme un hommage obligé à des aspirations religieuses auxquelles, en dépit de leur origine extra-orthodoxe ou extra-brahmanique, on ne se sentait plus capable de demeurer entièrement fermé. Dans ces conditions, il n'apparaît guère possible de fixer de manière univoque la position respective des deux systèmes dans la gamme des réactions brahmaniques aux valeurs introduites par les renonçants, et spécialement au *nairātmya* bouddhique. Il semblerait à première vue que ce soit le Vaiśeṣika qui fasse les concessions les plus importantes, encore que la concision énigmatique de ses *sūtra* et l'absence, à date ancienne, de tout *bhāṣya* proprement dit invite à la prudence. Quant au Nyāya, il équilibre curieusement un certain raidissement sur les positions doctrinales qui seront plus tard celle de nombreuses « théologies rationnelles » par une perméabilité plus grande, bien que fort peu conceptualisée, aux valeurs du renoncement. De l'une et l'autre doctrine on peut dire qu'elles sont le théâtre d'une certaine rencontre, d'une certaine interférence entre les pôles opposés de la réflexion philosophico-religieuse du brahmanisme, mais qu'elles ne sont pas équipées pour construire une authentique synthèse.

D. Persistance des objections bouddhiques : le Tattvasaṃgraha

Le *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita, avec le commentaire « *Pañjikā* » de Kamalaśīla, est une des dernières grandes œuvres que le bouddhisme philosophique ait produites sur le sol indien. Datant selon toute vraisemblance[1] de la première moitié du VIII[e] siècle, il est pratiquement contemporain de la période d'activité de Śaṅkara dont il ne fait cependant pas mention[2]. De cette immense revue critique de toutes les doctrines régnantes on

notion d'*abhimāna* réapparaît aussi, deux *sūtra* plus loin, comme l'illusion qui, dans les corps, etc., voit d'authentiques totalités *-avayavin-*.

1. Voir à ce sujet : B. Bhattacarya, Préface à l'édition du *Tattvasaṃgraha* par E. Krishnamacharya, GOS 30, Baroda 1926, pp. x-xxii. Traditionnellement, Śāntarakṣita est tenu pour le fondateur de la branche Svātantrika de l'école Yogācāra. D'après B. Bhattacarya (p. xxii) cependant, cette branche est plus ancienne et emprunte des éléments au Vajrayāna. Le texte sera cité ici dans la récente édition critique de Dwarikadas Shastri, *Bauddha Bharati Series* 1, Varanasi 1968.

2. Le texte ne traite que sommairement (v. 328-335) de « l'*ātman* selon ceux qui suivent les *Upaniṣad* », en se référant peut-être aux premiers commentaires (perdus) des *Brahma-sūtra*.

ne retiendra ici que quelques exemples caractéristiques de la réfutation des conceptions de l'*ātman* propres au Nyāya, à la Mīmāṃsā et au Sāṃkhya respectivement. Ils suffiront pour fixer l'état du problème immédiatement avant l'entrée en scène de l'Advaita. On aura d'ailleurs l'occasion de remarquer, à ce propos, que la critique de Śāntarakṣita et Kamalaśīla, tout en reconnaissant formellement l'existence de divergences entre les systèmes brahmaniques qu'elle examine, ne modifie guère sa ligne d'argumentation en passant de l'un à l'autre.

A la base de toute cette argumentation on retrouve toujours la même dichotomie : celle qui place d'un côté le concret, la capacité à jouer les rôles de cause et d'effet, l'instantanéité et, de l'autre, l'immuable comme abstraction et produit de l'imagination. Or c'est bien à une telle dichotomie que, chacun à sa manière, tous les systèmes brahmaniques tentent d'échapper, dans leur conception de l'*ātman* comme transcendant-immuable *et* comme engagé, à des degrés divers, dans l'expérience affective. A cet égard, les métaphores du cristal et du miroir, développées surtout dans le Sāṃkhya-Yoga, illustrent la conception la plus raffinée atteinte à l'époque d'un *ātman* (ou d'un *puruṣa*) à double visage. Curieusement, c'est dans le cadre de la Mīmāṃsā, où elles n'ont cependant pas un rôle organique, que nos auteurs choisissent de les examiner. Ainsi Kamalaśīla : « Le cristal, le miroir, etc., sont choses détruites d'instant en instant. Entrant en contact avec le lotus bleu, etc., ils acquièrent le pouvoir de produire une connaissance erronée. Autrement, s'ils pouvaient, sans être eux-mêmes instantanés, capter les reflets, il y aurait identité entre leur état « avec objet approché » et leur état « sans objet approché ». Ainsi, même après qu'ait cessé tout contact avec un objet bleu, etc. approché d'eux, le reflet du bleu resterait perceptible en eux, car ils n'auraient pas abandonné leur forme antérieure. Ou inversement, même si un objet venait à être approché d'eux, cela ne produirait pas de différence dans leur forme propre, de sorte qu'ils paraîtraient toujours séparés des figures bleue, etc. »[1]. Le philosophe bouddhiste s'insurge contre toute dissociation arbitraire de la forme et du contenu. De même que la densité parfaite du miroir (ou du cristal) est à la fois ce qui permet les réflexions et ce qui les relègue dans le domaine des pures illusions d'optique (cf. 259-260),

1. *Tattvasaṅgrahapañjikā* VII 257-258, p. 132 : *sphaṭikadarpaṇādiḥ pratikṣanadhvaṃsī san nīlotpalādisaṃparkād viparyastajñānotpattāvādhipatyaṃ pratipadyate | anyathā yadyakṣanikaḥ san chāyāṃ pratipadyeta tadā ya eva sopadhānāvasthaḥ sa evānupadhānāvasthitiriti kṛtvā nīlādyupadhānaviyukto 'pi nīlādichāyaḥ samupalabhyeta, aparityaktapūrvarūpatvāt | yadvā, upadhānāvasthāyāmapi nīlādyākāraviyukto dṛśyeta pūrvarūpāviśeṣāditi |*

de même cette densité métaphorique de l'*ātman* qu'est son immutabilité supposée apparaîtra à la fois comme l'idéale « finesse de grain » qui autorise le détachement des formes individuelles mouvantes et comme la texture infiniment serrée qui les empêche de « mordre » sur leur support. Le philosophe brahmanique est donc sommé de choisir : s'il maintient l'immutabilité de l'*ātman*, il devra la payer de l'irréalité absolue des phénomènes psychiques et de la vie empirique en général ; s'il entend préserver cette dernière, il devra abandonner la métaphore du miroir et admettre, avec les bouddhistes, que l'*ātman* n'a d'autre réalité que celle du moment de conscience actuellement présent, que l'information qu'il est censé retirer des sens, etc. signifie son in-formation par ces divers contenus. C'est pourquoi Śāntarakṣita déclare plus loin, cette fois directement à l'adresse des *Sāṃkhya* : « Nous ne voyons pas d'inconvénient à appliquer à la conscience la dénomination d'*ātman*. C'est son éternité qu'il est difficile d'établir, car l'œil et les autres (facteurs) servent à quelque chose. Or ils ne serviraient à rien si la conscience était une réalité permanente. Si le feu était (en lui-même) permanent, le combustible serait inutile »[1]. Cette image des objets — sensibles ou « mentaux » — dont la flamme de la conscience a besoin d'instant en instant pour se nourrir, court à travers toute l'histoire de la pensée bouddhique indienne et on l'a déjà rencontrée ici même[2]. Sa résurgence dans le *Tattvasaṅgraha* montre bien comment le bouddhisme n'a jamais réellement consenti à prendre au sérieux le postulat brahmanique d'une conscience absolue, auto-subsistante, dont la lumière (plutôt que la flamme!) viendrait à être colorée, réfractée, en un mot troublée, par l'opacité des objets au milieu desquels elle se répand. Non qu'il ne reconnaisse lui-aussi « quelque chose » d'auto-subsistant, mais il s'acharne à dénier au brahmanisme la possibilité de construire une quelconque médiation intelligible entre cet absolu et la personnalité empirique au contenu changeant, défini par l'interaction de facteurs extérieurs.

Ce refus de séparer forme et contenu apparaît très clairement dans la critique de la démarche, propre au Nyāya-Vaiśeṣika- qui voit dans le plaisir, la douleur, l'effort, etc. autant de « signes » permettant d'inférer l'*ātman* : « Si l'on entend prouver que désir, etc. ont leur fondement *-āśraya-* quelque part, et si l'on considère ce fondement comme étant simplement leur cause, on

1. TS VII 305-306, p. 148 sq. : *caitanye cātmaśabdasya niveśe 'pi na naḥ kṣatiḥ / nityatvaṃ tasya duḥsādhamakṣyādeḥ saphalatvataḥ // akṣyarthādyaphalaṃ tu syāccaitanyaṃ śāśvataṃ yadi / na bhaved indhanenārtho yadi syāccaitanyaṃ śāśvataṃ yadi / na bhaved indhanenārtho yadi syācchāśvato 'nalaḥ //*

2. Cf. *supra*, p. 49.

prouve ce qui est déjà admis (par nous). Mais si, par « fondement », on entend un support *-ādhāra-*, cette hypothèse d'un support s'avère également inutile, car il s'agit (ici) de choses privées de mouvement »[1]. Kamalaśīla précise ainsi ce dernier point : « Dans le cas de réalités pourvues d'une forme sensible déterminée et capables de se déplacer (dans l'espace), il convient de supposer la présence d'un support qui les empêche de tomber... mais dans le cas du plaisir, etc., toutes choses incapables de tomber, en quoi l'*ātman* pourrait-il leur servir de support? »[2]. L'argument paraît prêter au Nyāya-Vaiśeṣika — et ce de manière purement gratuite — une conception naïvement matérialiste de la sub-stance pensante. En fait, c'est à un certain chosisme mental, dont le Nyāya-Vaiśeṣika n'est jamais parvenu totalement à se défaire, que l'on s'attaque ici. Transformant toutes les représentations en entités statiques et fermées sur elles-mêmes, cette philosophie a effectivement besoin d'un « contenant », d'une sorte de réceptacle qui, de l'extérieur, les maintienne ensemble. Cette « inertie » propre aux contenus mentaux réifiés — et tacitement exclue par la doctrine bouddhiste de la « production en interdépendance » — se trouve ici assimilée par métaphore à l'inertie physique des corps pesants. L'extériorité réciproque, la froide indifférence mutuelle du contenant et du contenu, ne semble pas pouvoir fournir le modèle du rapport à établir entre les vécus singuliers et l'entité X à laquelle ils doivent pourtant, d'une manière ou d'une autre, être rattachés. Un peu plus loin, Śāntarakṣita exprime encore la même idée, sous une forme légèrement différente : « En tout cas (respiration, etc.) ne peuvent posséder la nature de l'*ātman*, puisqu'entre ces deux (ordres de réalité) on a admis qu'il existait une différence. La relation de cause à effet est également impossible entre eux, car elle entraînerait la simultanéité. Pourquoi alors, s'ils ne sont pas en relation avec l'*ātman*, les souffles inhalé et exhalé abandonneraient-ils le corps, lorsque l'*ātman* l'abandonne? »[3]. Kamalaśīla explique à ce propos que, la « cause » étant supposée présente en son intégralité, tous ses effets possibles (respiration, désir, effort, plaisir, douleur, etc.) devraient l'accom-

1. TS 191-192 (VII), p. 108 : *kvacit samāśritatvaṃ ca yadīcchādeḥ prasādhyate / tatra kāraṇamātraṃ cedāśrayaḥ parikalpyate // iṣṭasiddhis tadādhārastvāśrayaścen matastava / tadāpi gatiśūnyasya niṣphalā ''dhārakalpanā //*

2. TSP VII 191-192, p. 108 : *mūrtānāṃ hi bhāvānāṃ prasarpaṇadharmāṇāṃ syādadhaḥpātapratibandhādādhārakalpanā / ye tu sukhādayo gatiśūnyāḥ teṣāmadhaḥpatanāsaṃbhavāt kiṃ kurvanātmādirādhāraḥ syāt //*

3. TS VII 209-210, p. 114 : *na tāvadiha tādātmyaṃ bhedāṅgīkaraṇāt tayoḥ / kāryakāraṇatā nāpi yaugapadyaprasaṅgataḥ // tadātmano nivṛttau hi tatsaṃbandhavivarjitāḥ / kimamī vinivartante prāṇāpanādāyas tanoḥ //*

pagner constamment, et non pas apparaître en succession. D'ailleurs le dilemme : relation d'identité ou relation de cause à effet, implique à lui seul le rejet par les bouddhistes de toute forme de substantialisme et leur définition de l'être comme efficience pure *-arthakriyā-*.

Reste l'autre voie, reconnue notamment par la Mīmāṃsā et le Vaiśeṣika[1], celle de la perception — ou quasi-perception — de l'*ātman* à travers le sentiment intuitif du « je ». Elle est écartée à l'aide d'arguments multiples et — au moins quant à la forme — nouveaux. Exemple, parmi bien d'autres, de l'affinement progressif des deux problématiques — brahmanique et bouddhique — au contact l'une de l'autre. Contentons-nous de retenir ici quelques développements caractéristiques. Śāntarakṣita formule ainsi son grief principal contre la perceptibilité du Soi : « D'autres estiment que l'*ātman* est établi par une perception. L'ego, en effet, se connaît de soi-même et l'*ātman* passe pour être son objet. Mais cela est inexact, car la forme propre (de l'*ātman*) ne se manifeste pas dans cet ego où n'apparaissent ni l'éternité, ni l'omniprésence, etc. S'y rencontrent, en revanche, des (qualités) comme le teint clair, etc., dont on ne saurait admettre qu'elles appartiennent à l'essence de l'*ātman*. Celui-ci n'est donc pas l'objet de cette (notion) »[2]. Le sens de l'argument est clair : le philosophe bouddhiste se borne à constater que le « je » — à s'en tenir à l'expérience — se présente toujours porteur d'un contenu concret et que rien n'oblige *a priori* à le dissocier en un élément pur et permanent d'une part, un élément impur et adventice d'autre part. Une telle distinction ne s'imposerait que dans la mesure où la relation substance-attribut aurait déjà été établie indépendamment, et comme la mise en forme de cette relation. Inversement, les philosophies brahmaniques n'auraient forgé la fiction d'un moi-substance, distingué de ses attributs et qualités, qu'en s'appuyant subrepticement sur une soi-disant perception directe du « je » à l'état pur. Il y aurait donc cercle vicieux. Il est vrai que les Vaiśeṣika, préfèrent parler ici de « confirmation réciproque » : une perception encore relativement indéterminée et une inférence simplement formelle viendraient se rejoindre et s'étayer l'une l'autre. Il ne semble pas que nos auteurs répondent directement à ce dernier argument, peut-être simplement parce que son manque

1. Le TS polémique en fait avec une forme plus élaborée de Nyāya — celle représentée par le *Nyāyavārttika* — qui a intégré le recours à la conscience de soi.

2. TS VII 212-214, p. 115 sq. : *anyaiḥ pratyakṣasiddhatvamātmanaḥ parikalpitam / svasaṃvedyo hyahaṅkārastasyātmā viṣayo mataḥ // tad ayuktam ahaṅkāre tadrūpānavabhāsanāt / na hi nityavibhutvādinirbhāsastatra lakṣyate // gauravarṇādinirbhāso vyaktaṃ tatra tu vidyate / tatsvabhāvo na cātmeṣṭo nāyaṃ tadviṣayastataḥ //*

de rigueur leur paraît évident. Ils supposent au contraire que l'ego, si tant est qu'on puisse l'utiliser comme voie d'accès à l'*ātman*, doit être une notion parfaitement déterminée, et ils tirent les conséquences de cette hypothèse : « Cet ego se présente avec la nature d'une certitude ; or, c'est pour l'annuler qu'une certitude entre en rapport avec une notion comportant surimposition »[1]. Ceci vient en renfort de la démarche précédente : la signification « ego » devrait pouvoir se présenter à l'état pur dans une expérience *sui generis* qui corrigerait toutes les autres expériences où elle se trouve mélangée aux qualités du corps, etc. ; alors seulement la distinction brahmanique d'un élément pur et d'un élément surimposé cesserait d'être un postulat arbitraire. Mais il est bien clair pour tous qu'une telle expérience n'existe pas, que toujours l'ego se contente de figurer, à titre de simple ingrédient, dans les diverses consciences d'objet.

Alors que le brahmanisme a toujours tendance à figer l'ego en une structure stable, voire en un « organe mental », le bouddhisme entend lui garder son sens concret de « faire je », son actualité d'expérience singulière et instantanée. C'est ce qui paraît ressortir de l'argument suivant : « Si elles avaient un fondement permanent, toutes les émergences du « je » se produiraient en une seule fois, de par le maintien constant de leur cause efficiente. Et si leur fondement était impermanent, elles seraient également manifestes. Aussi est-ce en vain que nos adversaires nous pressent de questions relatives à la nature véritable de ce fondement »[2]. Kamalaśīla ajoute : « Et on ne saurait prétendre que l'ego est un, puisque son caractère occasionnel l'établit comme multiple. On ne le rencontre pas, en effet, dans le sommeil profond, l'ivresse ou l'évanouissement. Cette absence de manifestation en toutes circonstances établit son caractère occasionnel et celui-ci sa multiplicité »[3]. L'Advaita aussi s'appuiera sur ces expériences-limites pour prouver que le « je » est à éclipses, mais ce sera pour le mettre en contraste avec la continuité du Soi déjà établie par la voie de la Révélation. Dès l'instant, au contraire, où l'on se refuse à postuler une telle continuité, l'ego perd jusqu'à cette apparence d'unité substantielle

1. TS VII 216, p. 116 : *tathā hi niścayātmā 'ayamahaṅkāraḥ pravartate | niścayāropabuddhyośca bādhyabādhakatā sthitā |*

2. TS VII 278-279, p. 139 sq. : *nityālambanapakṣe tu sarvāhaṅkṛtayas tataḥ | sakṛdeva prasūyeran śaktahetuvyavasthiteḥ || anityālambanatve 'pi spaṣṭābhāḥ syustataḥ pare | ālambanārthasadbhāvaṃ vyarthaṃ paryanuyuñjate ||*

3. TSP VII 278, p. 140 : *na cāpyeka evāyamahaṅkāra iti śakyaṃ vaktuṃ kadācitkatayā 'nekatvasiddheḥ | tathā hi gāḍhasvāpamadamurchāsu nāhaṅkāraḥ saṃvedyate punaranyadā ca saṃvedyata iti siddham asya sarvadā 'nupalambhāt kadācitkatvam | kādacitkatvāccānekatvam...*

que lui conférait sa confrontation-opposition permanente à l'*ātman* immuable : il n'y a plus alors qu'une série discontinue d'expériences *à* la première personne, qui ne sont, à aucun degré, des expériences *de* la première personne. On ne peut même pas dire — c'est le sens de la seconde strophe — qu'elles révèlent autant de moi concrets instantanés, car elles se bornent toutes à ressasser la signification « je » dans sa monotonie abstraite : elles sont en effet privées, remarque Kamalaśīla, de cette appréhension d'un contenu déterminé (et toujours nouveau) qui caractérise les véritables expériences cognitives, perception visuelle, etc. L'ego apparaît donc, au terme de cette analyse, comme le type même de la notion « sans support objectif »[1].

Conclusion

Au terme de cette brève incursion dans le chapitre VII du *Tattvasaṅgraha* il devient possible de mieux cerner l'attitude des bouddhistes et, corrélativement, de mesurer l'étendue véritable des « lacunes » du discours brahmanique dirigé contre eux. Les bouddhistes n'entendent pas nier la nécessité pratique, pour quiconque désire échapper à l'universelle confusion, de postuler le regroupement des moments de pensée en « séries personnelles ». Ils n'ignorent pas que la pratique du Chemin et l'accès au *nirvāṇa* impliquent la reconnaissance, au moins provisoire, d'une individualité qui a vocation au salut ; ce qui les conduit à faire de l'ego une sorte de coefficient placé en tête de toutes les consciences d'objet et fonctionnant comme un « signe de ralliement » à l'unité interne de la série. Mais c'est précisément à rompre cette co-hérence de la série personnelle, expression immédiate du cercle vicieux de la nescience et de la « soif », que tendent tous leurs efforts. Et, dans cette intention, ils ne se lassent jamais de dénoncer le phénomène de l'ego, pragmatiquement reconnu, comme l'expérience contradictoire par excellence, instantanée mais dépourvue de contenu concret, renvoyant à une permanence mais toujours elle-même menacée d'interruption. En même temps, à travers l'imposture psychologique de l'ego, ils diagnostiquent un certain durcissement, une clôture de la série sur elle-même, qui a nom égoïsme ou orgueil, attitude passionnelle qui, dans les notions

1. Cf. TS VII 275, p. 138 : « Cet ego fonctionne ainsi sans support objectif, par la puissance de ce germe qu'est la vue fausse, sans commencement, de l'être individuel (*sattvadṛg* glosé en *satkāyadṛṣṭi* par Kamalaśīla) ; et cela dans un certain domaine seulement (dans le domaine subjectif des six *āyatana*, d'après K.) ».

d'*ātman*, etc., s'invente sa propre justification et s'en voit, en retour, renforcée. Face à cela les réponses brahmaniques peuvent paraître insuffisantes, dans la mesure où aucun des systèmes considérés ne s'avère capable de choisir clairement entre la valorisation positive de l'ego comme voie d'accès (perceptive ou inférentielle) à l'*ātman* et sa condamnation comme le plus subtil et le plus redoutable des obstacles à la délivrance. Certes, du sécularisme quasi-intégral de la Mīmāṃsā à l'authentique intégration d'au moins certaines valeurs bouddhiques dans le Sāṃkhya-Yoga, l'écart des positions extrêmes est considérable, mais il semblerait qu'aucun de ces *darśana* ne consente à lâcher franchement l'un ou l'autre des « deux bouts de la chaîne ». A partir de là trois développements seraient théoriquement possibles : 1) aller vers un sécularisme absolu sur la base d'une théorie de l'ego empirique comme seul réel, 2) rejoindre le bouddhisme dans sa disjonction radicale du sujet de la délivrance et de l'ego, 3) exhiber la « racine commune » de l'ego et du Soi et ainsi concilier, au lieu de les juxtaposer, jouissance et délivrance. Si vraiment la notion de délivrance a un sens, le premier type de développement ne peut que déboucher sur une impasse. On ne ferait que retrouver la « doctrine de l'anéantissement » -*ucchedavāda*- écartée par les bouddhistes, ou le matérialisme simpliste des Cārvaka que réfutent toutes les doctrines brahmaniques. La seconde voie est celle de l'Advaita qui, tout en simplifiant et en approfondissant de manière radicale sa métaphysique, prolonge l'effort religieux du Sāṃkhya-Yoga. Cependant, dans la mesure où il prétend intégrer, en les hiérarchisant, tous les niveaux de croyance et de pratique de la société brahmanique, l'Advaita lui-même ne peut suivre le bouddhisme jusqu'au bout de sa déréalisation de l'ego. Nous aurons à nous demander si ce fait doit être interprété en termes purement négatifs[1]. La troisième possibilité correspond au tantrisme et sera explorée ici dans la version particulière qu'en donne le Śivaïsme du Kaśmīr. Mais, pour faire saisir son intérêt propre, il sera d'abord nécessaire de montrer en quoi l'Advaita ne répond, lui-aussi, que partiellement au défi bouddhique et, surtout, n'exploite qu'une partie des intuitions upanishadiques.

1. J'espère pouvoir montrer en une autre occasion comment un semblable souci, typiquement brahmanique, de maintenir une certaine continuité entre les « buts de l'homme » se reflète également dans les grandes *saṃhitā* médicales et les conduit à élaborer, à partir de notions empruntées aux divers *darśana* et combinées à des observations empiriques, nombre de théories criginales relatives à l'ontologie (et à l'ontogénèse) de l'individu, au « parallélisme psycho-physiologique », à l'interférence du *karman* et de la décision volontaire, etc.

DEUXIÈME PARTIE

IGNORANCE MÉTAPHYSIQUE ET INDIVIDUATION SELON L'ADVAITA



CHAPITRE PREMIER

ŚAṄKARA : AMBIGUÏTÉS DE LA SURIMPOSITION

Prétendre aborder en exégète — ou même en simple historien des idées — l'œuvre de Śaṅkara est devenu aujourd'hui une manière de gageure, car il semble que tout ait été dit sur le fondateur de l'Advaita. Voilà plus de douze siècles que l'Inde accumule les commentaires à ses écrits. Quant à l'Occident, il a consacré à Śaṅkara, depuis les travaux fondamentaux de P. Deussen (*Das System des Vedânta*, 1883) et G. Thibaut (traduction du *Brahmasūtrabhāṣya*, 1904), un effort d'interprétation d'une ampleur et d'une diversité considérables[1]. Et il est incontestable que toute analyse qui se modèlerait sur la démarche visible de Śaṅkara, qui épouserait docilement les thèmes privilégiés par lui, serait désormais condamnée, dans le meilleur des cas, à retrouver un ensemble de résultats que la critique, tant indienne qu'occidentale, a depuis longtemps dégagé. Mais une autre possibilité s'offre encore à nous : prendre l'œuvre « à rebrousse-poil » *-pratiloman-*, comme disent les Indiens, c'est-à-dire interroger Śaṅkara sur des points de doctrine dont il ne traite pas explicitement, lui poser des questions qui ne semblent pas s'être directement présentées à son esprit, mais qu'il est pourtant légitime de lui soumettre, car elles sont dans le droit fil des préoccupations de son époque et de son milieu. Parmi ces questions légitimes figure bien entendu celle de l'individuation, avec les profondes implications socio-religieuses qui, dans l'Inde classique, la soustraient au domaine de la simple curiosité spéculative. Supposant donc connues les grandes lignes du système[2], on ne

1. Bibliographie très à jour sur Śaṅkara et son école dans P. Martin-Dubost, *Çankara et le Vedânta*, coll. « Maîtres spirituels », Paris, Le Seuil, 1973 (pp. 184-187).

2. Je ne puis ici que renvoyer aux ouvrages généraux déjà mentionnés dans l'Introduction. Parmi les travaux rédigés en langue française le livre d'O. Lacombe, *L'Absolu*

l'abordera ici que sous l'angle particulier des rapports de l'ego et du Soi. Or, cette question, Śaṅkara ne l'expose nulle part pour elle-même. Tout se passe au contraire comme s'il évitait inconsciemment de la formuler en termes trop précis. Sa position personnelle doit alors être reconstituée à partir de bribes de textes mises bout à bout, à travers un fourmillement de formules évasives et dans l'imprécision générale de la terminologie. Tout cela, cependant, ne revêt pas nécessairement une signification négative. Il se pourrait, au contraire, que le flottement de l'expression, et même le flou apparent de certaines positions doctrinales, témoigne seulement de l'inadéquation des catégories héritées de la tradition à l'inspiration originale du philosophe. Seuls ses continuateurs parviendront, dans une certaine mesure, à conceptualiser clairement l'apport du maître, mais au prix de sérieuses divergences et dans le cadre d'un perpétuel débat à 'intérieur de l'école[1].

A. Questions de terminologie

La notion d'*ahaṃkāra* chez Śaṅkara recueille, sans en omettre aucune, les diverses acceptions du terme que nous avons déjà rencontrées. Mais, alors que leur coordination fait déjà en elle-même difficulté, l'introduction subreptice de nouvelles variantes vient encore compliquer le problème. De fait, et sans même tenir compte des acceptions secondaires ou dérivées, il est possible de dénombrer au moins six niveaux distincts de signification. Après les avoir repérés et identifiés nous pourrons nous interroger sur leur compatibilité.

Mentionnons tout d'abord l'acception courante, « populaire », d'« orgueil » ou d'« égoïsme ». La *Bhagavad-Gītā* prend souvent le terme en ce sens et Śaṅkara ne cherche en aucune manière à y lire, dans ce genre de contexte, une signification plus abstraite, plus « philosophique ». En II 71, par exemple, il se contente, pour expliquer l'expression *nirahaṃkāraḥ*, d'utiliser une expression de la *Gītā* elle-même (en XVI 17) : *ātmasaṃbhāvanārahitaḥ* « non

selon le Vedânta, 2e éd. Paris, Geuthner, 1966 est indispensable à tous ceux qui désirent approfondir la pensée de Śaṅkara. Rappelons également que les premières pages du *Brahmasūtrabhāṣya*, l'*opus maximum* de Śaṅkara, ont été traduites en français par L. Renou sous le titre : *Prolégomènes au Vedânta*, Paris, A. Maisonneuve, 1951.

1. Les commentaires de Śaṅkara aux *Brahmasūtra*, à la *Bhagavad-Gītā* et à dix *Upaniṣad* sont cités ici dans l'édition en trois volumes publiée sous les auspices du gouvernement de l'Inde (Delhi, Molital Banarsidass, 1964). Le traité indépendant connu

infatué de lui-même »[1]. Pareillement, en XVIII 58, il identifie l'*ahaṃkāra* à la conviction : « je suis un savant »[2]. Et tout cela n'est pas simple adaptation, plus ou moins condescendante, au langage préphilosophique de la *Gītā*. Au contraire, chaque fois que le contexte l'exige, Śaṅkara prend soin de souligner l'opposition des deux registres de signification, ainsi en XVIII 24, là où Kṛṣṇa proclame : « l'acte accompli au prix de beaucoup d'efforts par un agent avide de plaisir, ou pourvu d'*ahaṃkāra*, on l'appelle râjasique », il commente en ces termes : « ... Quand on parle ici de l'*ahaṃkāra* possédé (par l'agent râjasique) on ne fait pas référence à cet ego (que détruit) la connaissance de la Réalité, mais à l'égoïsme, au sens mondain, dont sont dépourvues les personnes versées dans le Veda. Celui qui, au sens absolu, est dépourvu d'ego, c'est le connaisseur de l'*ātman*, et celui-là ne saurait être un agent multipliant les efforts par goût du plaisir. L'auteur d'un acte, même de caractère sattvique, s'il ne connaît pas l'*ātman*, est (au sens absolu) pourvu d'ego, *a fortiori* les auteurs d'actes râjasiques et tâmasiques. C'est dans le monde qu'une personne versée dans le Veda, mais ignorante de l'*ātman*, passe pour privée d'ego. On dit : « ce brahmane est *nirahaṃkāraḥ* » (au sens de « désintéressé »)[3]. Śaṅkara distingue donc bien trois niveaux hiérarchisés d'expérience. D'abord celui du « connaisseur de l'*ātman* » qui, délivré de l'ego, absolument parlant, et donc *a fortiori* de tout égoïsme ou égocentrisme empirique, n'est plus l'auteur d'aucun acte, même de caractère « sattvique ». Ensuite celui de l'agent « sattvique » qui, tout en étant désintéressé sur

sous le nom d'*Upadeśasāhasrī* est cité dans l'édition de D. V. Gokhale (Bombay, Gujarati printing press, 1917). Ces œuvres sont celles dont la critique moderne reconnaît à peu près unanimement l'authenticité. On n'a pas cru devoir prendre en compte l'hypothèse d'une évolution de la pensée de Śaṅkara. Cette hypothèse a été proposée notamment par P. Hacker dans ses articles *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras* (ZDMG 100, 1950) et *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin* (WZKSO 12-13, 1968-69), ce dernier article attribuant à Śaṅkara un super-commentaire aux *Yogasūtra* récemment découvert et édité. Non dénuée de vraisemblance, mais pas entièrement nouvelle — le commentaire à la *Māṇḍūkya-Upaniṣad*, par exemple, a depuis longtemps été reconnu comme une œuvre de jeunesse (cf. *L'Absolu selon le Vedânta*, p. 164) — elle ne jette aucune lumière particulière sur la conception śaṅkarienne de l'individuation.

1. BGBh. II 71, p. 40.
2. BGBh. XVIII 58, p. 286.
3. BGBh. XVIII 24, p. 268 : ...*sāhaṃkāreṇeti na tattvajñānāpekṣayā kiṃ tarhi laukikaśrotriyanirahaṃkārāpekṣayā / yo hi paramārthanirahaṃkāra ātmavit na tasya kāmepsutvabahulāyāsakartṛtvaprāptir asti / sāttvikasyāpi karmaṇo 'nātmavit sāhaṃkāraḥ kartā kimuta rājasatāmasayoḥ / loke anātmavidapi śrotriyo nihaṃkāra ucyate nirahaṃkāro 'yaṃ brāhmaṇa iti /* Cf. *Upadeśasāhasrī* (prose) où l'absence d'*ahaṃkāra* est citée parmi les qualités *morales* du *guru* idéal, USG 6, *éd. cit.*, p. 11.

le plan moral, se considère encore implicitement comme un ego, parce qu'il n'a pas réalisé l'*ātman*[1]. Enfin, celui de l'homme ordinaire, « râjasique » ou « tâmasique », qui est pourvu d'*ahaṃkāra* dans les deux sens du terme.

Abordant maintenant la série des significations proprement philosophiques de l'*ahaṃkāra*, nous rencontrons un usage sporadique du terme où se reconnaît l'influence du Sāṃkhya, mais comme un legs inerte, sans lien organique avec le contexte de la doctrine advaitique. Ainsi, en BGBh. XIII 5 : « L'*ahaṃkāra*, caractérisé par la notion du « je », est la cause des grands éléments »[2], c'est la fonction cosmique de cette catégorie dans le Sāṃkhya qui est soulignée. Ailleurs[3], on rappelle son aspect psychologique :

1. On pourrait s'étonner de cette identification de l'homme désintéressé à l'homme versé dans le Veda. C'est le « brahmano-centrisme » de Śaṅkara qui transparaît ici : la forme idéale de vie dans le monde serait celle du brahmane maître de maison, instruit et pieux, qui, tout en s'acquittant scrupuleusement de ses obligations rituelles, se tourne déjà en pensée vers la délivrance et attend simplement d'avoir épuisé ses « dettes » (envers les dieux, les ancêtres, les sages des origines...) pour embrasser l'état de renonçant. D'ailleurs, le commentaire au verset précédent (23) décrit l'agent sattvique comme celui qui se borne à exécuter les « actes d'obligation permanente » -*nityakarman*- (par exemple, les cinq « grands sacrifices »), actes dont il ne retire aucun bénéfice personnel positif, mais dont la non-exécution serait nuisible à sa lignée, à sa caste, et plus généralement à l'ordre du monde, au *dharma*. Doit-on, pareillement, identifier l'homme privé d'ego au renonçant? En toute logique, ce titre devrait être réservé à ceux des renonçants qui ont acquis la connaissance du Soi. Mais Śaṅkara, tout en distinguant à l'occasion entre le simple chercheur de délivrance -*mumukṣu*- et le Connaissant -*vidvān*- — préfère les opposer conjointement au maître de maison et à sa psychologie de « propriétaire » (cf. l'introduction au commentaire de l'*Aitareya-Upaniṣad*, *éd. cit.*, p. 15, où la vie de mendiant errant est vue à la fois comme moyen de délivrance pour le *mumukṣu* et comme expression même de l'état de délivré chez le *vidvān* ; on trouve là le prolongement d'une ambiguité déjà décelée dans BAU IV 4 22, cf. *supra*, p. 30, note 3). En matière de théorie de l'expérience libératrice Śaṅkara est « gradualiste ». Selon lui, les rites d'obligation permanente, les dons, le *tapas*, etc., purifient l'intellect, le préparant à accueillir la vérité déposée dans les « Grandes Paroles » upanishadiques (cf. par ex. Ke.UBh. IV 8, p. 96; Tait.UBh. I 11 4, p. 352 sq.; BSBh. III 4 27, p. 371 ; BAUBh. IV 4 22, p. 300). Parallèlement, l'accumulation du bon *karman* exalte le désir de délivrance et accroit les chances de rencontrer un *guru* (Ch.UBh. VI 14 2, p. 272 ; Mu.UBh. III 1 2, p. 522). Dès lors, la répétition inlassable, la rumination mentale des « Grandes Paroles » transmises par le *guru* — aidée par le dépouillement matériel qui affaiblit le sens du « mien » et donc celui du « je » — est censé permettre au *mumukṣu* de « s'installer en *Brahman* » de plus en plus fermement. Plutôt donc que de faire du « délivré-vivant » une catégorie à part, Śaṅkara imaginera une gradation dans la fermeté de « l'établissement en *Brahman* », qui ira du simple *tapasvin* au *parivrājaka* ou au *paramahaṃsa*, ces derniers qualificatifs équivalant pratiquement à celui de *vidvān* (cf. Ch.UBh. II 23 1). Cette absence de coupure explique qu'il ne répugne pas à admettre la possibilité d'une retombée passagère dans la nescience, « sous l'empire de (besoins tels que) la faim, etc. », aussi bien chez le *parivrājaka* (Ch.UBh. II 23 1, p. 160) que chez le *vidvān* (GKBh. II 37, p. 452).

2. BGBh. XIII 5, p. 198.

3. Pr.UBh. IV 8, p. 411.

« L'*ahaṃkāra*, c'est l'organe interne caractérisé par la sur-estimation ». Cette notion d'un « organe interne » unique, coiffant la triade *buddhi-manas-ahaṃkāra*, finira d'ailleurs par s'imposer dans l'Advaita. Déjà, Śaṅkara lui-même explique que l'organe est nommé d'après celle de ses fonctions *-vṛtti-* que l'on veut désigner particulièrement[1]. En fait, toute la riche ambiguïté de la notion dans le Sāṃkhya est destinée à se reporter ici sur la *māyā* ou l'*avidyā*, de sorte que la résurgence occasionnelle de tel ou tel de ses emplois propres à l'autre système n'est, au total, guère significative.

Plus intéressants sont les passages où l'*ahaṃkāra* revit dans son antique signification d'« I-utterance » (cf. van Buitenen). C'est le cas notamment du commentaire sur Ch.U VII 25 1-2 où se rencontre — rappelons-le — la plus ancienne mention connue du terme. Śaṅkara explique que si l'*Upaniṣad*, après avoir déclaré : « Je suis en-dessus, en-dessous, derrière, devant, etc. », paraît se corriger à travers la substitution : « L'*ātman* est en-dessus, en-dessous, etc. », c'est « parce que ceux qui manquent de discrimination désignent l'agrégat du corps, etc. (= des organes) comme « je »[2]. *Ahaṃkāra* apparaît bien ici comme un comportement, à savoir la prise de parole à la première personne, et non comme un instrument inerte. On rencontre d'ailleurs l'expression : *ahaṃkāravāda*, « déclaration à la première personne », dans un passage du BSBh.[3] où Śaṅkara est amené incidemment à évoquer le personnage d'Indra s'adressant à Pratardana (d'après Kau.U III 2). En même temps, cette énonciation du « je » est sentie comme la condition préalable — et même comme la première phase — de toute activité empirique : « car, en toutes circonstances, on observe que le passage à l'action est précédé d'un recours au « je », de la forme : « je vais, je viens, je mange, je bois »[4]. Il ne peut s'agir ici d'une quelconque déclaration à la cantonade où le sujet proclamerait à vide ses intentions, alors même qu'il serait seul, mais plutôt d'une sorte de discours intérieur par lequel il relie à son identité personnelle toute nouvelle entreprise en laquelle il risquerait autrement de s'aliéner. A vrai dire, c'est notre manière même de distinguer dans l'*ahaṃkāra* un aspect « linguistique » et un aspect « pragmatique » qui paraîtrait artificielle à Śaṅkara, et

1. BSBh. II IV 6, p. 252.
2. Ch.UBh. VII 25 2, p. 297 : *ahaṃkāreṇa dehādisaṃghāta 'py ādiśyate 'vivekibhiḥ* /
3. BSBh. I 1 29, p. 45.
4. BSBh. II 3 38, p. 236 : *...ahaṃkārapūrvikāyā eva pravṛtteḥ sarvatra darśanāt / ahaṃ gacchamyahamāgacchamyahaṃ bhuñje 'haṃ pibāmīti ca* / ; formulation semblable, BGBh. VII 4, p. 117.

sans doute à tout penseur indien[1]. « Faire je », c'est se comporter en ego dans tous les secteurs de l'expérience humaine, indifféremment[2].

Mais, à l'intérieur de ce « recours au je », indispensable au point de départ de toute activité empirique, il est toujours possible d'isoler l'aspect de retour sur soi, de réflexivité. Aussi bien rencontrons-nous ici, dans le prolongement d'une tradition brahmanique illustrée surtout par la Mīmāṃsā et le Vaiśeṣika, un quatrième niveau de signification de l'*ahaṃkāra*, celui de la forme primaire de la conscience de soi. Il y a bien, en effet, quelque chose comme un cogito śaṅkarien : « L'existence du *brahman* est chose bien connue, car il est le Soi de chacun. Chacun, en effet, a la notion de sa propre existence, et nul ne pense : « je n'existe pas ». Si l'existence du Soi n'était pas chose bien connue, tous penseraient : « je n'existe pas ». Or le Soi, c'est le *brahman* »[3]. Mais Śaṅkara s'empresse aussitôt de prendre ses distances vis-à-vis de la position brahmanique ordinaire, car le texte poursuit : « Mais alors, si le *brahman* est bien connu comme étant le Soi, il n'y a pas lieu de chercher à le connaître? — Si, car les opinions divergent sur sa nature particulière »[4].

Cependant, c'est dans l'introduction du commentaire à la BAU que cette dissociation radicale de la conscience et de la connaissance de soi, où il est tentant de déceler l'influence du bouddhisme, apparaît de la manière la plus nette : « — Le Soi ne fait-il pas l'objet d'une perception? — Non, car on constate (à son propos) un désaccord entre les écoles. Si la perception nous procurait la connaissance du Soi dans sa relation à un autre corps (futur), les matérialistes et les bouddhistes ne s'opposeraient pas à nous en niant son existence... Mais les instantanéistes, en dépit du surgissement (continuel) de la notion du « je », ne reconnaissent pas l'existence d'un Soi distinct d'un autre corps (que le corps « grossier »). L'existence du Soi ne peut donc pas être établie par la perception, puisqu'il diffère des objets perceptibles, et elle ne peut l'être davantage par voie d'inférence — Mais la Révélation propose des signes d'inférence pour servir à l'établissement du Soi, et ceux-ci sont perceptibles — Non, car (le Soi) n'est pas

1. La même liaison intime du langage et de l'action se lit dans un terme comme *vyavahāra* qui désigne toute espèce de « commerce » entre les hommes.

2. Cf. la forme *ahaṃkaraṇam* « effectuation du je » BGBh. XVI 18, p. 244.

3. BSBh. I I 1, p. 5 : *sarvasyātmatvācca brahmāstitvaprasiddhiḥ / sarvo hyātmāstitvaṃ pratyeti na nāhamasmīti / yadi hi nātmāstitvaprasiddiḥ syāt sarvo loko nāhamasmīti pratiyāt / ātmā ca brahma /*

4. *Ibid.*, *...yadi tarchi loke brahmātmatvena prasiddham asti tato jñātamevetyajijñāsyatvaṃ punar āpannam / na tadviśeṣaṃ prati vipratipatteḥ /*

appréhendé dans sa relation à une autre incarnation (future). Mais, alors que l'existence du Soi a déjà été connue grâce à la Révélation et à certains signes d'inférence empiriques proposés dans le Veda, Mīmāṃsakā et Logiciens, tous adeptes de la Révélation, s'imaginent tirer de leur propre intelligence ces signes d'inférence — d'origine purement védique (en réalité) — tels que la notion du « je », etc., et considèrent alors le Soi comme perceptible et inférable »[1]. Ce développement, quelque peu elliptique et embarrassé, se laisserait lui-même commenter à la manière indienne comme suit : le Soi, en tant que réalité transcendante, n'est pas connu à travers la perception sensible, car l'impression « je », admise par tous à titre de phénomène, n'empêche pas les bouddhistes de le nier. Et il n'est pas non plus inférable. Sans doute la Révélation fait-elle état de signes comme l'existence des désirs, etc., lesquels renvoient à un substrat, et ces signes sont perceptibles. Mais ils ne permettent pas de conclure à l'existence du Soi en tant que réalité transcendante (se réincarnant, accédant à la délivrance, etc.). Il se passe en réalité ceci : le Soi est fondamentalement connu comme transcendant à travers la Révélation et elle seule. Il est, pour ainsi dire, confirmé dans un second temps grâce aux divers signes empiriques d'inférence — perception d'un « je », désirs, etc. — auxquels se réfère cette Révélation pour se communiquer aux hommes. Mais les partisans de la Mīmāṃsā et du Nyāya, qui adhèrent à cette Révélation et lui doivent leur connaissance du Soi comme transcendant, oublient ce fait et s'imaginent que ces signes d'inférence se découvrent, dans leur fonction de signes, directement à leur propre esprit, alors qu'ils sont purement « védiques », c'est-à-dire doivent à la seule garantie de la Révélation védique de mener à la connaissance d'un Soi transcendant. Le simple phénomène psychologique de la conscience de soi ne conduirait donc, par ses propres ressources, qu'à la position d'un agent-patient fini et conditionné.

Mais il y a plus : le phénomène de la conscience de soi est non seulement insuffisant quant à la connaissance du Soi mais comporte aussi en lui-même un élément de fausseté, dans la mesure où toute

1. BAUBh. (Introduction), p. 2 : *...tatpratyakṣaviṣayameveti cet / na / vādivipratipattidarśanāt / nahi dehāntarasaṃbandhina ātmanaḥ pratyakseṇāstitvavijñāne lokāyatikā bauddhāśca naḥ pratikūlāḥ syur nāstyātmeti vadantaḥ / ...vaināśikāstvahamitipratyaye jāyamāne 'pi dehāntaravyatiriktasya nāstitvameva pratijānate / tasmāt pratyakṣaviṣayavailakṣaṇyāt pratyakṣāt nātmāstitvaprasiddhiḥ / tathānumānādapi / śrutyā ātmāstitve liṅgasya darśitatvālliṅgasya ca pratyakṣaviṣayatvānneti cet / na / janmāntarasaṃbandhasyāgrahaṇāt / āgamena tvātmāstitve 'vagate vedapradarśitalaukikaliṅgaviśeṣaiśca tadanusāriṇo mīmāṃsakās tārkikāśca ahaṃpratyayaliṅgāni ca vaidikānyeva svamatiprabhavāṇīti kalpayanto pratyakṣaścānumeyaścātmeti //*

forme phénoménale de conscience (et de connaissance) s'avère intentionnelle — fondée sur la scission sujet-objet — alors que l'essence du Soi implique l'indivisibilité absolue. Distinguer entre la forme universelle de la connaissance, qui exprime le côté du sujet, et son contenu particulier, où se reflète la structure de l'objet, a toujours paru indispensable à Śaṅkara. Et c'est sur cette distinction que repose toute sa réfutation du bouddhisme idéaliste. Soit, par exemple, ce passage du commentaire à la BAU : «... L'idéaliste lui-même ne peut nier l'existence d'une autre lumière, différente de la représentation — Cela est faux, car, dans le rêve, rien n'existe en-dehors de la représentation — Non, car, à partir de cette absence même de l'objet, on peut établir qu'il est une chose réelle, différente (de la représentation). Vous-mêmes admettez que, dans le rêve, la représentation de cruches, etc., est une réalité. Mais, après avoir admis cela, vous soutenez que les cruches, etc. n'existent pas indépendamment de cette (représentation). Que les cruches, etc., objet de la représentation, existent ou non, dans les deux cas vous admettez que leur représentation est une réalité. Et cette conclusion ne peut être écartée, faute de raison pour cela. Par là est réfutée (aussi) la vacuité universelle »[1]. Dans d'autres contextes[2] Śaṅkara n'hésite pas à utiliser, pour déréaliser le rêve par rapport à l'état de veille, certains critères de cohérence logique et de vraisemblance psychologique. Ici, il admet provisoirement le nivellement idéaliste des deux plans du rêve et de la veille et se borne à constater que l'intentionnalité de la conscience y demeure la même. La cruche vue en rêve peut bien être irréelle selon les normes empiriques ordinaires. Elle est réelle en tant que visée par ce rêve-ci, qu'elle sert précisément à distinguer d'autres rêves au contenu desquels elle ne figure pas. Dans le rêve comme dans la veille on retrouve donc cette « autre lumière » — à savoir le contenu d'information apporté par l'objet — sans laquelle la différenciation concrète de la conscience ne serait pas possible. Mais Śaṅkara, à la fin du passage considéré, ajoute de manière assez inattendue : « Par là se trouve également réfutée la thèse des Mīmāmṣaka selon laquelle

1. BAUBh. IV 3 7, p. 246 : *...vijñānavādināpi na śakyaṃ vijñānavyatiriktaṃ jyotir antaraṃ nirākartum | svapne vijñānavyatirekābhāvādayuktamiti ced | na | abhāvād api bhāvasya vastvantaratvopapatteḥ | bhavataiva tāvat svapne ghaṭādivijñānasya bhāvabhūtatvam abhyupagatam | tadabhyupagamya tadvyatirekeṇa ghaṭādyabhāva ucyate | sa vijñānaviṣayo ghaṭādir yady abhāvo yadi vā bhāvaḥ syād ubhayathāpi ghaṭādivijñānasya bhāvabhūtatvam abhyupagatam eva na tu tannivartayituṃ śakyate | tannivartakanyāyābhāvāt | etena sarvasya śūnyatā pratyuktā |*

2. Par ex. BAUBh. II 1 18, BSBh. III 2 3. Exposé complet de la position śaṅkarienne dans *L'Absolu selon le Vedânta*, pp. 160-170.

le Soi est appréhendé comme « je » par le soi intérieur »[1]. Cette remarque précise et dépasse à la fois la conclusion du premier texte contre les Mīmāṃsakā, cité et commenté plus haut. Le phénomène du « je » n'est plus seulement la forme brute de la conscience de soi, inadéquate en tant que connaissance du Soi ; il perd jusqu'à son caractère même de réflexivité. Si l'intentionnalité est la structure de toute conscience, dans tous les cas autre sera le « saisisseur », autre le « saisi ». Ou bien je suis effectivement le saisisseur, mais ce que j'appréhende alors ne saurait être « moi-même », mais seulement un certain objet. Ou bien je suis effectivement le contenu appréhendé, mais c'est alors un autre, et non plus moi-même, qui me saisit.

Ce qui reste ici une simple indication reçoit quelque développement en divers endroits, et notamment dans le commentaire à l'*Aitareya-Upaniṣad* : « ... Le penseur de toutes choses sera purement et simplement penseur, et non pas chose pensée. Et il n'y a pas de second penseur pour penser le premier. S'il se pensait lui-même, la conséquence en serait l'existence de deux soi, l'un pensant et l'autre pensé. Ou bien, si c'est un seul et même soi qui joue les deux rôles du pensant et du pensé, il sera fendu en deux, comme un bambou. Dans les deux cas on se heurte à une impossibilité logique. Il en va ici comme de deux lampes à qui leur similitude essentielle interdit de se répartir les rôles de l'éclairant et de l'éclairé. De plus, tandis que le penseur est occupé à penser l'objet, il ne dispose d'aucun temps libre pour se penser lui-même »[2].

Cependant, là où une philosophie occidentale moderne croirait faire une expérience purement négative, croirait se heurter à l'impossibilité d'une réflexivité, dont elle continuerait pourtant à rêver comme du mode d'être authentique du sujet, Śaṅkara ne décèle que le négatif de la transcendance de l'*ātman*. Pour lui, en effet, le Soi se révèle dans le mouvement même par lequel il se dérobe à la perception (fût-elle « intérieure ») aussi bien qu'à l'inférence, etc. A vrai dire, seule une attention extravertie, ayant déjà tacitement décidé que son mode de manifestation ne pouvait être autre que celui d'un objet, croira constater une dérobade là

1. BAUBh. IV 3 7, p. 246 : *pratyagātmagrāhyatā ca ātmano 'ham iti mīmāṃsakapakṣa pratyuktaḥ* //

2. Ait.UBh. IV 1, p. 26 : ...*sarvasya yo 'yaṃ mantā sa mantaiveti na sa mantavyaḥ syāt / na ca dvitīyo mantur mantā'sti yadā sa ātmanaiva mantavyaḥ tadā yena ca mantavya ātmā ātmanā yaśca mantavya ātmā tau dvau prasajyetām / eka evātmā dvidhā mantṛmanttavyatvena dviśakalībhaved vaṃśādivad ubhayathāpyanupapattereva / yathā pradīpayoḥ prakāśyaprakāśakatvānupapattiḥ samatvāt tadvat / na ca mantur mantavye mananavyāpāraśūnya kālo 'sty ātmamananāya* / Voir aussi Tait.UBh. II 1 1, p. 357.

où l'« objet » visé s'est déjà silencieusement retiré au cœur même de celui qui cherche avidement à s'en emparer. La première formulation du « cogito » śaṅkarien, telle que nous la rencontrions en BSBh. I 1 1, pouvait encore laisser place à une interprétation psychologisante. Une seconde formulation, plus rigoureuse, coupe court à cette possibilité : « On ne peut pas envisager de nier l'*ātman*, précisément parce qu'il est l'*ātman* ; auto-établi, il n'est adventice pour personne : on n'est pas tributaire, pour établir sa réalité, des moyens de connaissance droite... L'*ātman*, en tant que support du déploiement des moyens de connaissance droite, est établi antérieurement à ce déploiement même. Et il ne se laisse pas nier ... car il constitue la forme propre de son négateur même ... passé, futur, présent, l'objet de la connaissance peut varier, non le sujet connaissant, car sa nature est éternelle présence »[1].

Un paradoxe s'attache désormais au phénomène de la réflexion qui se donne à la fois comme un fait irrécusable — et un fait qu'on ne peut se dispenser d'invoquer pour prouver l'*ātman* contre ses divers négateurs[2] — et une impossibilité logique. Même l'usage courant du terme, comme « pronom réfléchi », devient énigmatique et peut-être injustifiable. C'est à partir de cet empiètement, à la fois illégitime et indéniable, du fait sur le droit qu'il devient possible de prendre en compte une cinquième « valeur » de l'*ahaṃkāra* l'actualisation de la « nescience » ou ignorance métaphysique, sous la forme d'une sur-imposition qui ne dit pas encore son nom. Il suffit, pour s'en convaincre, de

1. BSBh. II 3 7, p. 217 : *...ātmatvācātmano nirākaraṇaśaṅkānupapattiḥ | na hy ātmāgantukaḥ kasyacit svayaṃsiddhatvāt | na hy ātmā ātmanaḥ pramāṇam apekṣya sidhyati | ...ātmā tu pramāṇavyavahārāśrāyatvāt prāgeva pramāṇādivyavahārāt sidhyati | na cedṛśasya nirākaraṇam saṃbhavati ... ya eva hi nirākartā tadeva tasya svarūpam | ... atītānāgatavartamānabhāvena anyathā bhavaty api jñātavye na jñātur anyathābhāvo 'sti sarvadā vartamānasvabhāvatvāt |*

2. A ce propos, on ne peut manquer de soulever ,bien qu'il ne nous concerne pas directement ici, le délicat problème du rôle de la Révélation dans la connaissance de l'*ātman*. En principe, la position de Śaṅkara est claire : l'existence du Soi est auto-attestée avant tout recours aux « moyens de connaissance droite » (dont fait partie la Révélation) mais, pour connaître son essence — par ex. son éternité, son caractère bienheureux, etc. — nous sommes tributaires du Veda. Mais n'est-il pas évident que le caractère *sui generis* de son mode de manifestation engage déjà une pré-compréhension intuitive de son essence? C'est la Mīmāṃsā qui fait du Soi un existant brut, opaque, dont la perception interne a besoin d'être éclairée par les enseignements védiques. Au contraire, c'est sans recours direct au Veda que Śaṅkara introduit la formule (citée plus haut) : « sa nature est éternelle présence ». Mais, s'il est vrai que la manifestation du soi est aussi perpétuellement viciée à la source par le phénomène de l'ego, le Veda pourrait jouer le rôle d'un antidote éternellement mis à la disposition des êtres pour leur permettre de juguler les effets de ce poison qu'est la nescience « sans commencement », cf. GKBh. II, 32.

rapprocher ces deux définitions, l'une de la nescience, l'autre de l'ego : « La notion « c'est moi » (appliquée) à des choses comme le corps, qui ne sont pas le Soi, constitue la nescience »[1], « L'ego, c'est la notion du Soi (appliquée) au composé du corps et des organes »[2]. Il arrive même à Śaṅkara d'identifier expressément les deux notions, ainsi dans ce passage du BGBh. : « L'ego, appelé « nescience », consiste en cette (habitude) pernicieuse de penser comme « je » le Soi spécifié par des qualités, existantes ou inexistantes, projetées sur lui »[3].

Cette conception de l'ego comme identification au corps était déjà, comme on l'a vu, sous-jacente au système Sāṃkhya. Corrélativement, l'insertion de l'*ahaṃkāra* à l'intérieur de l'ordre linéaire des principes dérivés de la Nature devenait problématique. Avec Śaṅkara — et en dépit de certaines traces, relevées précédemment, d'une conception encore « matérielle » de l'ego — l'évolution est achevée : l'*ahaṃkāra* cesse d'être une instance médiatrice entre la *buddhi* et le *manas*. Mais, en même temps, Śaṅkara conserve le schéma typiquement sāṃkhya d'une réflexion en cascade de la lumière de l'*ātman/puruṣa* à travers la série des organes ; ainsi dans ce passage du BAUBh. : « La *buddhi*, en raison de sa limpidité et de sa proximité immédiate, capte le reflet de la lumière de conscience propre à l'*ātman*. Aussi, est-ce d'abord à elle que l'*ātman* se voit faussement identifié, et cela même chez les gens capables de discrimination. Aussitôt après vient le *manas* qui, grâce à son contact avec la *buddhi*, capte le reflet de cette (lumière de) conscience. Puis (ce reflet) se communique aux sens en contact avec le *manas*, et enfin au corps (grossier) en contact avec les sens... C'est pourquoi tous, selon leur degré de discrimination, identifient faussement l'*ātman*, les uns au corps (grossier), les autres aux organes, ou à leurs fonctions »[4]. Il est clair désormais que l'ego n'est plus du tout un organe mental, mais l'ensemble des processus de fausse identification aux divers niveaux de fonctionnement de l'ignorance. Mais Śaṅkara demeure encore fidèle au Sāṃkhya en ce qu'il désigne la *buddhi* comme le

1. BSBh. I 3 2 : *dehādisvanātmasu ahamasmīty buddhir avidyā* (p. 74).

2. BGBh. III 27, p. 54 : *kāryakaraṇasaṃghātātmapratyayo 'haṃkāras*. Explication de l'expression : « composé du corps et des organes » (littéralement : « composé de l'effet et des instruments ») dans *L'Absolu selon le Vedânta*, p. 156 sq.

3. BGBh. XVI 18, p. 244 : *...vidyamānair avidyamānaiśca guṇair ātmanyadhyāropitaiḥ viśiṣṭam ātmānam ahamiti manyate so ahaṃkāro 'vidyākhyaḥ kaṣṭatamaḥ...*

4. BAUBh. IV 3 7, p. 241 : *buddhiḥ tāvat svacchatvāt ānantaryācca atmacaitanyajyotiḥpraticchāyā bhavati / tena hi vivekinām api tatra ātmābhimānabuddhiḥ prathamā / tato 'py ānantaryān manasi caitanyāvabhāsatā buddhisaṃparkāt / tata indriyeṣu / manaḥsaṃyogāt / tato 'anantaraṃ śarīre / indriyasaṃparkāt / ... tena hi*

lieu propre de cette identification. Et sans doute convient-il ici de prendre « lieu » au double sens de « siège » et d'« objet » : le processus de fausse identification est effectué *par* la *buddhi*, constitue l'une de ses démarches -*vṛtti*- parmi d'autres[1], en même temps qu'il porte d'abord et avant tout *sur* elle ». L'*ahaṃkāra* apparaît alors comme le mouvement de « pensée » à la faveur duquel la *buddhi* en vient à se confondre avec le Soi.

Caractérisé ainsi comme fonction, processus, comportement, l'ego est une activité qui renvoie à un acteur. Quelle sera donc, pour Śaṅkara, cette personne capable de « faire je »? La logique voudrait qu'elle ne soit autre que l'*ātman* s'attestant continuellement sa propre présence à travers un chapelet d'« I-utterances », explicites ou tacites. Mais cela comporte une conséquence fâcheuse : Ne devra-t-on pas dire que l'*ātman*, pour ne pas s'ignorer lui-même, sera contraint de se contempler perpétuellement dans le « je », comme dans une image en miroir[2], cessant par là-même de se comporter en pur objet? La difficulté est sensible dès les premières lignes de l'introduction du commentaire aux *Brahma-sūtra*, dans la célèbre définition de la nescience comme surimposition mutuelle du sujet et de l'objet, accompagnés de leurs propriétés respectives. L'objet est alors appelé *viṣaya*, terme qui signifie « domaine, territoire, champ d'action »[3] et le sujet (le Soi) *viṣayin*, celui qui possède ce domaine ou domine ce champ d'action. Mais, tandis que l'objet est le « domaine de la notion du Vous », le sujet se voit défini comme « domaine de la notion du Nous »[4]. Or, par « domaine », on traduit dans ce dernier cas le terme *gocara* qui est un équivalent pratique de *viṣaya*[5]. Dans la mesure, donc, où il « donne lieu » à la notion d'ego, l'*ātman* n'est plus sujet pur. Ce que Śaṅkara lui-même paraît disposé à reconnaître. Quelques lignes plus loin, en effet, à l'objection : « Si le Soi intérieur n'est pas (lui-même) un objet, comment peut-on lui surimposer les objets et leurs

1. C'est pourquoi l'*Upadeśasāhasrī* qualifie la *buddhi* de « support de la notion de je » (USG 74, p. 70), ou la désigne simplement comme ce qui « détient » cette notion (USP IV 1, p. 129).

2. La comparaison est de Śaṅkara lui-même, USP XVIII 33, p. 336.

3. D'après L. Renou, *Prolégomènes au Vedānta*, p. 1, n. 1 En sanskrit, la terminaison -*in* comporte une signification intermédiaire entre celles de -*vant* (simple possession d'une qualité) et de -*tṛ* (fait d'être l'agent d'un acte).

4. Cette désignation de la première personne comme un « nous », plutôt que comme un « je » correspond à l'usage en vigueur chez les grammairiens indiens. D'autre part, si Śaṅkara désigne ici l'objet comme « domaine du Vous » — et non du « il » ou du « Cela » — c'est parce qu'il y a possibilité de coordination syntaxique entre les première et troisième personnes (« je suis celui qui... »), et non entre la première et la seconde (d'après G. Thibaut).

5. Il signifie littéralement : « pâturage des vaches ».

propriétés? », il répond : « Pour sûr, il n'est pas un non-objet absolu, puisqu'il est l'objet de la notion de Nous (= de Je) »[1]. Il semble donc que l'on revienne, avec tous les inconvénients que cela comporte, au point de vue de la Mīmāṃsā, plus précisément à celui de Kumārila, dont on a vu comment il s'essayait à distinguer dans l'*ātman* un « aspect » d'objet et un « aspect » de sujet.

Mais cette introduction du BSBh. n'est pas achevée que, déjà, l'équivoque est dissipée. Vers la fin du passage, en effet, Śaṅkara introduit la notion d'*ahaṃpratyayin*, « porteur de la notion de Je »[2], dans un contexte qui interdit absolument d'identifier ce « porteur » à l'*ātman* : « Après avoir ainsi surimposé le porteur de la notion du Je au Soi interne, témoin de toutes ses démarches, on surimpose inversement le Soi interne, témoin universel, à l'organe interne et aux autres (organes) »[3]. D'une manière, au premier abord très étrange, Śaṅkara en vient donc à assimiler pratiquement l'ego au corps subtil (c'est-à-dire à l'ensemble *buddhi-manas*-sens), tandis que le Soi se présente pour la première fois dans le rôle énigmatique de « témoin ». Et c'est à la faveur de ce déplacement que se manifeste le sixième et dernier avatar de l'*ahaṃkāra* chez Śaṅkara, celui où il n'est plus « quelque chose », une activité, une fonction (encore moins un organe ou une structure inerte) mais « quelqu'un », l'*ahaṃkartṛ*, l'agent de l'ego, littéralement : « celui qui fait « je ». Ce dernier sens est évidemment le plus original, le seul qui ne figure pas déjà, sous une forme ou sous une autre, dans la tradition constituée à son époque. Deux formulations, qui se succèdent à peu de distance dans le cours du commentaire à BS I 1 4, montrent bien dans quel esprit Śaṅkara a été amené à forger ce mot nouveau. On rencontre d'abord[4] : *ahaṃkartā*, *ahaṃpratyayaviṣaya*, *pratyayin*, puis[5] : *ahaṃviṣayakartā*. Dans la première formule le terme *pratyayin* surprend un peu. Les dictionnaires ne le connaissent qu'au sens moral de « digne de confiance ». On ne peut pas non plus comprendre, avec G. Thibaut, « the agent in all cognitions », car le sanskrit désigne toujours le

1. BSBh. (introduction), p. 1 : ...*kathaṃ punaḥ pratyagātmany aviṣaye 'dhyāso viṣayataddharmanām ... na tāvad ayam ekāntenāviṣayaḥ asmatpratyayaviṣayatvāt.*

2. La structure du terme est curieuse. Le contexte montre qu'il équivaut pratiquement à *ahaṃpratyayaviṣaya*, mais la terminaison en *-in* lui confère une certaine fonction de sujet, qui préfigure celle de l'*ahaṃkartṛ*, tout en ne permettant pas d'en faire un agent à part entière. D'où la traduction par « porteur » (= celui qui « reçoit » le nom de Je et y a lui-même recours).

3. BSBh. (introduction), p. 3 : ...*evam ahaṃpratyayinam aśeṣasvapracārasākṣini pratyagātmany adhyasya taṃ ca pratyagātmānaṃ sarvasākṣinaṃ tadviparyeṇāntaḥkaraṇādisvadhyasyati* /

4. BSBh. I 1 4, p. 13.

5. *Ibid.*, p. 15.

sujet connaissant par des termes comme *jnātṛ*, *vettṛ*, *pramātṛ*, etc. Mieux vaut donc supposer, avec L. Renou, qu'*aham* est ici sous-entendu, comme s'il était en facteur commun dans les trois termes de la formule, et traduire avec lui : « le porteur de *cette* notion (du je) ». Tout se passe comme si Śaṅkara avait voulu gloser le terme *ahaṃkartṛ*, qu'il introduit ici pour la première fois, d'abord en soulignant son aspect d'objet (deuxième terme), puis en rappelant son aspect de sujet (troisième terme). Quant à la seconde formule, elle est encore plus étrange, et à la limite de la correction grammaticale. Mais elle s'éclaire si on la considère comme le résultat du télescopage des deux expressions *ahaṃ(pratyaya)viṣaya* et *ahaṃ(pratyaya)kartṛ* : « l'agent-objet de la (notion) du Je », audacieuse alliance de mots par laquelle Śaṅkara exprime d'une autre manière le double rôle qu'il entend faire jouer à ce nouveau concept[1].

Mais cet *ahaṃkartṛ* n'est réellement intelligible qu'en relation avec le Soi dans sa fonction de « témoin »[2]. Pas plus que l'*ahaṃkāra*-organe il n'est un véritable sujet. Seule une certaine attention désintéressée prêtée par le Soi à la mécanique du corps et des organes confère à celle-ci une apparence d'unité, la constitue en pseudo-sujet. Pour Śaṅkara, la question primaire n'est pas celle de la réflexivité, mais celle de la constitution de l'individualité vivante. Dès l'instant, en effet, où un certain agrégat -*saṃghāta*- dérivé des « grands éléments » (éther, air, feu, eau, terre) est comme découpé par le Soi dans la masse indistincte du non-pensant -*acit*-, un vivant singulier -*jīva*- vient à l'existence. Et, *ipso facto*, il émerge pourvu d'une certaine forme de conscience de soi, faute de quoi, à tout instant, il se confondrait (objectivement et « subjectivement ») avec les autres *jīva*. Tout vivant est, en tant que tel, un *ahaṃkartṛ*[3], même s'il ne s'anime que sous le regard du Soi et ne possède qu'une ipséité d'emprunt.

1. On a vraiment l'impression, dans ces premières pages du commentaire aux *Brahma-sūtra* d'assister à la (difficile) naissance de l'*ahaṃkartṛ*. Or, à ma connaissance, le terme n'apparaît pas dans les autres commentaires rédigés par Śaṅkara. En revanche, il est d'usage courant dans USP XVIII (par ex. v. 20, 25, 28, 31, 44, 58, 93, 160, etc., et souvent dans le contexte de la notion de *sākṣin*). Un tel indice peut-il suggérer, dans la perspective de P. Hacker, que BSBh. et USP XVIII seraient (dans cet ordre) les deux derniers écrits de Śaṅkara?

2. La notion de *sākṣin* réapparaît en BSBh. I 1 4, p. 15.

3. C'est pourquoi, dans l'introduction du BSBh., Śaṅkara n'hésite pas inférer de l'animal à l'homme pour établir l'existence de la surimposition. Les vaches s'approchent de celui qui leur tend une poignée d'herbe et reculent devant celui qui les menace d'un bâton. C'est qu'elles surimposent leur corps — seul réellement menacé par le bâton ou favorisé par l'herbe — à leur *ātman*. Or, on constate que les humains, tout « intelligents » -*vyutpannacetas*- qu'ils soient, se comportent *mutatis mutandis* de manière

En définitive, la réflexion est elle-aussi un processus objectif (une démarche de la *buddhi*) qui se déroule sous le regard du Soi. Elle a donc même structure que la non-réflexion, c'est-à-dire que la simple vie « animale ». On rend compte ainsi de l'apparent

identique. Eux-aussi, donc, surimposent leur corps à leur *ātman*. Pour la plupart des philosophies occidentales, le phénomène de la conscience de soi est ce qui creuse le fossé entre la simple vie animale et l'existence humaine, entre la nature et la culture. Le moment formel du retour réflexif sur soi y est interprété comme le signe d'une aptitude plus générale, et spécifiquement humaine, à prendre en mains son propre destin. L'Inde, au contraire, privilégie ce cogito tacite qu'est l'auto-affirmation du vivant (telle qu'elle se traduit, par exemple, par « l'instinct de conservation »). Quant au cogito explicite, loin de le traiter comme une révélation *sui generis*, elle ne le valorise que dans une perspective pragmatique : ainsi avons-nous vu Śaṅkara lier le « recours au Je » à l'ébauche d'un comportement adapté dans le monde. La « pensée », c'est-à-dire l'ensemble des démarches de la *buddhi*, apparaît ici simplement comme une forme de vie plus intense, plus concentrée dans l'instant. Mais elle n'est, à son tour, qu'une « image mobile » de la conscience absolue, *caitanya* ou *citśakti*, qui constitue l'essence de l'*ātman*. Est-ce à dire que l'Inde tend à expliquer l'homme par l'animal, le supérieur par l'inférieur ? D'une part, certes, l'*ātman* réside identiquement en tous les êtres -*sarvabhūtastha*- et le « chacun a conscience qu'il existe » vaut aussi pour l'animal. Enfin, chez l'homme comme chez l'animal, ce cogito est immédiatement souillé, perverti par la surimposition. Mais la véritable infériorité de l'animal consiste en ceci que la grossièreté relative de son « organe interne », notamment de sa *buddhi*, ne lui permet pas de concentrer son attention sur des objets situés hors du champ de sa perception sensible actuelle (l'avenir, le passé, l'invisible sous toutes ses formes). Ce qui le rend inapte au sacrifice, aussi bien qu'à l'audition et à la compréhension des paroles du Veda. Le *tat tvam asi* et les autres « Grandes Paroles » demeurant lettre morte pour lui, il n'a aucune chance, dans sa condition présente, de surmonter la surimposition et d'accéder à la délivrance. Cela ne l'empêche peut-être pas de conserver dans sa déchéance actuelle, fruit d'une mauvaise conduite antérieure, une très vague et très impuissante nostalgie de la délivrance. La question est alors de savoir si, en dépit de sa constitution « tâmasique » (c'est-à-dire de la torpeur relative où il est plongé), on peut lui reconnaître la capacité d'accomplir des actes méritoires, aussi humbles soient-ils, à l'exclusion des sacrifices et œuvres pies, qui lui prépareraient de meilleures renaissances futures. Il semble que les tendances générales de la pensée indienne — en particulier son postulat d'une continuité entre les conditions sur-humaine, humaine et infra-humaine — conduisent à une réponse affirmative. Du côté bouddhiste, au moins, cela ne fait pas de doute : les *Jātaka* montrent le futur Bouddha s'acheminant vers l'Éveil à travers toute une série de renaissances dont beaucoup sont animales. Śaṅkara paraît, au premier abord, plus réservé. Dans son commentaire à la Ch.U notamment (V 10 5, p. 230), il explique qu'un acte n'épuise pas nécessairement toutes ses conséquences au cours de la première renaissance qui suit. Car alors, fait-il observer, « ceux qui auraient obtenu des conditions du genre de celle des êtres immobiles, plongés dans une extrême hébétude, seraient par-là même rendus incapables d'accomplir des actes susceptibles d'élever leur condition ». Mais, les « êtres immobiles » (les végétaux et peut-être aussi les mollusques etc.,) représentent un cas limite (on évoque aussi celui des fœtus mort-nés). En revanche, l'égocentrisme ingénu et massif de l'animal pourrait apparaître moins pernicieux — en tant qu'identification au corps grossier — que l'orgueil-égoïsme subtil de l'homme (caractérisé par une identification primaire à la *buddhi*). Toutes ces questions mériteraient d'être réexaminées dans le cadre d'une étude générale du *karman*.

laxisme terminologique de Śaṅkara traitant l'*ahaṃkāra* tantôt comme un organe, tantôt comme une fonction, ou comme un événement, ou encore comme un agent : il s'agit d'un seul et même processus qui reçoit des noms différents selon qu'on l'envisage en lui-même ou qu'on le rapporte à ses conditions de possibilité, selon qu'on le saisit *in concreto* ou qu'on le totalise abstraitement à tel ou tel niveau de fonctionnement. On s'explique encore que Śaṅkara, après avoir, pour ainsi dire, « inventé » l'*ahaṃkartṛ*, délaisse cette notion dans la suite de son commentaire aux BS et lui substitue celles, plus conventionnelles de *jīva* (principe vital), *prāṇabhṛt* (être vivant), *kṣetrajña* (« connaissant du champ ») ou *śārīrātman* (soi corporel). Pour lui, en effet, le problème n'est pas de comprendre comment le *jīva* s'exprime, et vit toute son expérience, à la première personne, mais de justifier l'apparent éclatement de l'*ātman* suprême en une multitude infinie de *jīva*[1].

B. La genèse de l'individualité

A la question : « Pourquoi l'existence individuelle? » toute personne tant soit peu informée des thèses de l'Advaita répondra : « à cause de la nescience ». Celle-ci à son tour se définira comme l'ignorance originaire actualisée sous la forme d'une surimposition -*adhyāsa*- réciproque des *upādhi* (pseudo-appartenances ou « conditions limitantes extrinsèques » non-pensantes) et de l'*ātman* spirituel. Et la surimposition elle-même sera tout entière résumée et symbolisée par le phénomène de l'ego : « je suis un tel, de telle origine familiale, de tel statut social, vivant en tel lieu et en tel temps, désirant ceci, craignant cela, jeune/vieux, grand/petit, savant/ignorant, heureux/malheureux, etc. ». Or, à lire sans idée préconçue l'introduction du BSBh., on a le sentiment très net que cette surimposition est le fait même des individus, leur opération propre. Ne la qualifie-t-on pas de « pratique mondaine naturelle »[2]?

1. Dans USP XVIII, au contraire, le terme *ahaṃkartṛ* s'impose presque partout au détriment de *jīva*, etc. C'est qu'on a affaire ici à un pur « manuel de la délivrance » axé sur la méditation du *tat tvam asi*, et où il s'agit avant tout d'apprendre à discriminer le Soi de son funeste *alter ego*. En revanche, dans cette « Somme » qu'est le BSBh., la perspective cosmologique ne saurait être entièrement négligée. Caractéristiques de la polyvalence de ce texte sont tous les passages où Śaṅkara présente l'*ātman* à la fois comme égaré dans les corps (par suite de la surimposition) et comme présidant -*adhiṣṭhātṛtva*- à leur fonctionnement harmonieux en tant qu'organismes, ainsi en BSBh. II 3 29 (p. 232) ; voir aussi II 2 2(p. 176, II 3 18 (p. 227), BAUBh. III 4 1 (p. 184) et III 8 9 (p. 204), BGBh. XIV 11 (p. 221).

2. *naisargiko 'yaṃ lokavyavahāraḥ* / *éd. cit.*, p. 1.

Et sa définition plus élaborée : « la manifestation en une autre chose, et sous forme de remémoration, de quelque chose de déjà vu »[1] va dans le même sens. La surimposition serait un cas particulier de fausse reconnaissance, de méprise. De la même manière qu'il lui arrive de prendre une corde pour un serpent, de la nacre pour de l'argent, un poteau pour un homme, etc., l'individu prendrait régulièrement son corps, ses sens, etc., pour lui-même. Nombreux sont les passages où Śaṅkara attribue explicitement au *jīva* l'action de surimposer, par exemple en BSBh. I 3 18 : « Le vivant individuel qui s'imagine circonscrit à de pseudo-appartenances, telles que la *buddhi*, etc., ne peut pas être comparé à l'espace cosmique. Et lui qui s'imagine (posséder) les qualités de ces pseudo-appartenances ne mérite pas des qualificatifs comme « délivré du mal », etc. »[2]. Tout cela paraît d'ailleurs aller de soi. Quelle que soit la forme de l'erreur, qui donc, sinon l'individu, le sujet à la fois pensant et limité dans ses pouvoirs, pourrait en être responsable? Et si l'enseignement védântique s'adresse à l'individu, pour le détromper, c'est bien qu'il considère son erreur, ou son ignorance, comme sienne.

D'un autre point de vue, cependant, la surimposition apparaît comme un comportement qui ne se laisse comparer à aucun autre. Elle ne se manifeste jamais séparément, sauf à être isolée artificiellement par l'analyse réflexive, mais toutes les démarches de l'individu la supposent. C'est bien là, en effet, l'enseignement principal de l'introduction au BSBh. : que l'individu se comporte en sujet connaissant, en agent ou en « patient » *-bhoktṛ-*, qu'il se meuve dans le domaine des prescriptions et interdictions rituelles ou dans le domaine « profane », sa conduite implique toujours toute une panoplie de pseudo-appartenances — depuis les déterminations sociales les plus extrinsèques (caste, etc.) jusqu'aux particularités inscrites dans l'organe interne — surimposées à l'*ātman* immuable et étranger à toute situation concrète. Mais, si l'on supprime par la pensée toutes ces conditions adventices, les individus, ne se distinguant plus les uns des autres ni de l'*ātman*,

1. *Ibid., smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭāvabhāsaḥ |*

2. *Éd. cit.*, p. 87 : *nahi jīvo buddhyādyupādhiparicchedābhimānī sannākāśenopamīyeta | nacopādhidharmān abhimanyamānasyāpahatapāpmatvādayo dharmāḥ sambhavanti |*. Autres références : KUBh. V 11, p. 68 et, dans le BSBh., I 2 22, p. 65 — I 3 7, p. 76 — II 1 22, p. 165 — II 3 46, p. 243. Formulation légèrement différente en I 1 4 (p. 13) où l'on distingue implicitement deux stades, a) une union étroite *-saṃhati-* de l'*ātman* au corps ; *b)* sur la base de cette union, présentée comme un état de choses plus que comme une opération active, des surimpositions particulières momentanées du type : « je suis bien portant », etc., en rapport avec les soins apportés au ccrps.

s'abolissent en tant qu'individus. La surimposition est leur condition de possibilité ; elle doit donc, d'une certaine manière, leur préexister. Eux-mêmes effets de la surimposition, comment pourraient-ils en être la cause adéquate?[1] La surimposition n'a pas pu davantage commencer à la « naissance » du *jīva*, au sens où l'entrée d'un nouveau-né dans la vie coïncide nécessairement avec une première inspiration. Il importe, au contraire, de la concevoir comme une puissance transpersonnelle présidant à l'émergence des existences individuelles. Nous pouvons maintenant donner sa pleine valeur à l'adjectif *naisargika*, traduit précédemment par « naturel » et qui signifie en fait « incréé », « originel ». L'aspect psychologique de spontanéité naturelle n'est ici que le reflet dans le vécu d'une détermination fondamentale : si les individus surimposent comme ils respirent, c'est qu'ils ne pourraient pas respirer s'ils ne surimposaient pas. Ce que vient encore confirmer l'épithète « sans commencement ni fin », dans les dernières lignes de cette introduction. Nous rejoignons ainsi le postulat pan-indien du *karman* : cet individu-ci, vivant cette existence-ci, n'est à aucun titre un commencement absolu. Et la surimposition n'est pas non plus assimilable à une méprise particulière à laquelle il aurait succombé un jour, au cours de l'une de ses vies antérieures, mais bien plutôt la tare originelle qui l'accompagne jusqu'au fond des temps, qui lui est consubstantielle.

Et c'est pourquoi la représentation « populaire » d'individus ontologiquement autonomes et procédant, chacun pour son propre compte, à la surimposition, ne vaut qu'à titre de schéma descriptif provisoire. Si au contraire, abandonnant le point de vue particulier de tel ou tel individu, on transporte au niveau de la totalité, de l'*ātman-brahman*, la question de l'origine de l'individuation en tant que phénomène universel, on sera amené à parler de *māyā* plutôt que de nescience, d'*avidyā*. Formé sur une racine *MĀ* qui signifie d'abord « mesurer » puis « construire en délimitant par la mesure » (à la manière d'un architecte), le terme renvoie à un processus « plastique », à une manifestation de formes, bien plus qu'à une ignorance subjective. Sa traduction habituelle par « illusion cosmique » — violente alliance de mots! — ne se justifie qu'en vertu de son association régulière au terme *avidyā*. Et c'est précisément cette association qui fait problème pour nous[2].

1. Corrélativement, il est inconcevable qu'un *jīva* quelconque puisse cesser un jour de pratiquer la surimposition, comme on se débarasse d'une vieille habitude, et continuer à exister comme *jīva*. Quelles que soient les modalités pratiques de la délivrance selon Śaṅkara, elle implique nécessairement la disparition du *jīva* en tant que tel.

2. En BSBh. II 1 14, p. 158, Śaṅkara accepte d'identifier les notions de *māyā*, *prakṛti* (Nature) et *śakti* (puissance), dès lors qu'on les rapporte au suprême Seigneur.

Śaṅkara, en tout cas, présente volontiers les existences individuelles comme les simples résultats d'un processus cosmique qui les transcende : « Il n'existe aucune entité appelée *jīva* qui soit différente de (l'*ātman*) suprême, au sens où la goutte d'eau se distingue de l'océan. L'Être lui-même — avons-nous expliqué bien des fois — est métaphoriquement appelé *jīva* en fonction de son contact avec les pseudo-appartenances. Dans ces conditions, aussi longtemps que persiste sa liaison à tel (système de) pseudo-appartenances, aussi longtemps persiste l'existence empirique de tel *jīva*. Et l'existence empirique de tel autre *jīva* dépendra pareillement de la persistance de sa liaison à tel autre (système) de pseudo-appartenances »[1]. Remarquons bien qu'ici l'individu n'existe pas d'abord à l'état pur pour être ensuite associé à un certain système d'*upādhi*, lesquelles mériteraient alors vraiment d'être appelées siennes, mais que les individus naissent, meurent et se transforment à la faveur d'un perpétuel brassage, d'une constante redistribution des *upādhi* auxquelles se trouve associé (ou s'associe librement?) le seul et unique « Être », c'est-à-dire l'*ātman* suprême ou le *brahman*[2]. Il n'est pas rare, d'ailleurs, que là même où il s'exprime en termes de nescience, Śaṅkara désigne en fait le contenu de signification propre à la *māyā*, ainsi en BSBh. II 1 27 : « Une chose n'est pas (réellement) divisée en parties par une diversité de formes construite par la nescience. Ainsi la lune n'est pas réellement dédoublée, bien qu'elle apparaisse telle à l'œil affecté de « cataracte ». Mais le *brahman*, à cause précisément de cette diversité de formes construite par la nescience, caractérisée par les noms et formes, à la fois développée et non-développée, et qui ne se laisse définir ni comme réalité ni autrement (= comme non-réalité), devient le siège de toutes les transactions mondaines et autres transformations »[3].

De même, en BGBh. VII 25, p. 123 sq., il définit la *māyā* comme la « coordination » des trois *guṇa* qui composent la nature du Sāṃkhya. Le terme a d'ailleurs toute une préhistoire depuis l'époque védique où il désigne une arme magique dont se sert Indra pour créer des mirages parmi les ennemis des dieux. Cf. L. Renou, *Les origines de la notion de mâyâ*, Journal de psychologie, Paris, 1948.

1. BSBh. III 2 9, p. 289 : *...api ca na jīvo nāma kaścit parasmād anyo vidyate yo jalabinduriva jalarāśeḥ sato vivicyate / sad eva tūpādhisaṃparkāj jīva ity upacaryata ity asakṛt prapañcitam / evaṃ sati yāvad ekopādhigatā bandhānuvṛttis tāvad ekajīvavyavahāraḥ / upādhyantaragatāyāṃ tu bandhānuvṛttau jīvāntaravyavahāraḥ /*

2. Cf. BSBh. I 4 10, p. 123 : *bhedas tūpādhinimitto mithyājñānakalpito na pāramārthikaḥ...* « La diversité (des âmes individuelles), provoquée par les pseudo-appartenances, est construite par une connaissance erronée ; elle n'a pas de réalité absolue ».

3. *Éd. cit.*, p. 169 : *na hy avidyākalpitena rūpabhedena sāvayavaṃ vastu saṃpadyate / na hi timiropahatanayanenāneka iva candramā dṛśyamāno 'neka eva bhavati / avidyākalpitena ca nāmarūpalakṣaṇena rūpabhedena vyākṛtāvyākṛtātmakena tatvānyatvābhyām anirvacanīyena brahma pariṇāmādisarvavyavahārāspadatvaṃ pratipadyate /*

Tous ces qualificatifs (« développé et non-développé », etc.) s'intègreront à la définition-standard de la *māyā* dans l'Advaita ultérieur[1].

Ce thème du *jīva*-effet trouve son expression « théologique » dans la fonction de Seigneur, et plus particulièrement de Créateur et Régent cosmique, que Śaṅkara attribue au *brahman* lorsqu'il est associé à la *māyā*. On a souvent fait état de son a-théisme foncier, de sa répugnance à valoriser, dans la perspective de la délivrance, toute espèce de « participation d'amour » *-bhakti-* entre un Dieu personnel et son fidèle[2]. Mais, d'une part, il ne peut se dispenser d'intégrer d'une manière ou d'une autre à son système l'idée, commune à tous les Hindous, des phases de manifestation et de résorption cosmique comprises comme effets du sommeil yoguique et du « réveil » de la divinité[3] ; d'autre part, l'essence même du non-dualisme serait atteinte si la *māyā* apparaissait comme une entité autonome avec laquelle le *brahman* entrerait en relation de l'extérieur. Elle tendra donc tout naturellement à être conçue comme une sorte d'instrument ou de puissance dont l'*ātman-brahman* pourra disposer, et non comme une « matière première » aristotélicienne avec les limitations de laquelle il aurait à composer. Mais qui dit « instrument » dit « agent », et c'est par cette voie que le *brahman* vient à être considéré comme Créateur et Régent de l'univers. On ne s'étonnera pas de voir le commentaire à la BG (au cours duquel l'*ātman-brahman* est quelquefois appelé *puruṣottama*, « Personne suprême », par mimétisme terminologique) opérer fréquemment ce déplacement[4]. Mais, en deux endroits au moins du commentaire aux BS, il ne parle pas un autre langage. En BSBh. I 2 22 la *māyā* est décrite comme : « (entité) non-développée, revêtant la forme d'une puissance germinatrice des noms et formes, (aspect) subtil des éléments (grossiers), ayant son siège dans le Seigneur et constituant sa pseudo-appartenance »[5].

1. Réciproquement, dans les contextes où l'on ne mentionnera que la *māyā*, l'habitude se prendra de lui attribuer deux puissances : l'une de « projection » *-vikṣepa-* (= la *māyā* proprement dite), l'autre de « cèlement » *-āvaraṇa-*, pour tenir compte de la valeur représentée en propre par l'*avidyā*.

2. Cf. la manière dont il s'entend à escamoter la notion de « grâce », pourtant quasiment imposée par les textes, dans ses commentaires sur KU II 23 et Mu.U III 2 3.

3. Sur ce thème capital de l'hindouisme, voir M. Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, chap. IV, pp. 129-159.

4. Nombreuses références : BGBh. IV 6 (où la *māyā* « vishnouite » et « faite des trois *guṇa* » est décrite à la fois comme puissance rectrice de l'univers et comme cause de l'égarement *-moha-* chez les êtres) V 14 (*māyā* « caractérisée par la nescience »), VII 14, IX 10 (identifiée à *prakṛti*), XIII 29, etc.

5. *Éd. cit.*, p. 65 : ...*avyākṛtaṃ nāmarūpabījaśaktirūpaṃ bhūtasūkṣmam īśvarāśrayaṃ tasyaivopādhibhūtam*...

En BSBh. I 4 3 la même entité réapparaît sous la forme d'une potentialité des existences individuelles durant les phases de résorption cosmique -*pralaya*- : « Cette puissance germinatrice a la nature de la nescience et se laisse désigner par le terme de « non-manifesté ». Elle réside dans le suprême Seigneur et revêt l'aspect d'une *māyā*. C'est un grand sommeil dans lequel reposent, privées de la conscience de leur forme propre, les âmes transmigrantes »[1]. Or, pour un *jīva*, ne plus savoir qui il est, équivaut à être annihilé en tant qu'individu[2]. Seul, le « souvenir » que le suprême Seigneur conserve de lui (de son *karman*) garantit sa re-création lors de la prochaine phase de manifestation cosmique. Certes, le souci qu'a Śaṅkara d'intégrer à son système le schéma des phases de manifestation l'entraîne à répartir sur la « nuit » et le « jour » cosmiques, respectivement, les aspects distinctifs de nescience et de *māyā*. Mais l'affinité mutuelle des deux aspects, en même temps qu'un certain privilège de la *māyā*, transparaît encore dans cette présentation. Le « trou noir » du sommeil cosmique dans lequel les *jīva* sont plongés, ou plutôt sous forme duquel leur existence est provisoirement suspendue, les laisse sans défense en face de la fantasmagorie du sensible qui les accueille à leur « réveil », les condamnant ainsi d'avance à se laisser prendre au jeu de cette magie, c'est-à-dire à pratiquer la surimposition. Si la nescience-torpeur préfigure la nescience-méprise, c'est que l'une et l'autre procèdent de l'opération magique d'envoûtement par laquelle le Seigneur, tour à tour ou simultanément, hypnotise et hallucine les *jīva*.

Mais ce langage ne va pas encore au fond des choses, car il n'exclut pas absolument que chaque *jīva* ait une « forme propre » — que le suprême Seigneur pourrait certes tantôt oblitérer et tantôt réactualiser — mais qu'il n'aurait pas créée en tant qu'essence particulière. De plus, rien n'est encore décidé en ce qui concerne le statut ontologique de ces pseudo-appartenances, grossières ou subtiles, en tout cas non-pensantes, dont les configurations et combinaisons variées délimitent de l'extérieur l'indivi-

1. *Éd. cit.*, p. 116 : *avidyātmikā hi bījaśaktir avyaktaśabdanirdeśyā parameśvarāśrayā māyāmayī mahāsuptiḥ, yasyāṃ svarūpapratibodharahitāḥ śerate saṃsāriṇo jīvāḥ* /

2. Le terme de « sommeil » ne doit pas faire illusion. Ce que Śaṅkara décrit ici est plutôt une espèce de syncope ou de coma, version « collective » du hiatus entre deux incarnations successives d'un même individu. Dans les deux cas le signe de la rupture est l'absence de souvenir des existences antérieures. Il n'en va pas de même pour le réveil au sortir du sommeil profond. L'Advaita soutient même qu'on se souvient, positivement, d'avoir bien dormi (cf. BAUBh. IV 3 6 et USG 93). D'ailleurs, en BSBh. III 2 10, Śaṅkara s'attarde longuement à distinguer entre le sommeil profond, union provisoire au *brahman*, et le coma, qualifié par lui d'« antichambre de la mort ».

dualité de chaque *jīva*. Il est vrai qu'ici l'Advaita — et déjà Śaṅkara lui-même — dispose de deux modèles symboliques pour appréhender cette situation : le modèle de la délimitation (spatiale) -*avacchedavāda*- et celui de la réflexion -*pratibimbavāda*- (ou *ābhāsavāda*). Dans le premier modèle l'*ātman-brahman* est assimilé à l'espace cosmique infini, homogène, isotrope, etc., tandis que les pseudo-appartenances (corps grossiers, organes, etc.) se laissent représenter comme autant de récipients divers (cruches, etc.) dans lesquels nous croyons pouvoir enfermer et cloisonner cet espace. Et de même que les « espaces » ainsi créés peuvent être vastes ou exigus, harmonieux ou contournés, immaculés ou souillés, etc., de même les individus, circonscrits et déterminés par des corps, organes, etc. d'excellence variable, seront (réputés) plus ou moins beaux ou laids, savants ou ignorants, heureux ou misérables, etc. En réalité, pourtant, toute cette diversité de formes et d'états n'affecte pas l'espace lui-même mais seulement la terre, l'eau, l'air, etc. (avec les produits de leurs combinaisons), éléments en quelque sorte tissés sur sa trame (cf. BAU III 8 4). Mais l'espace proprement dit se maintient indivis, toujours semblable à lui-même, à l'intérieur aussi bien qu'à l'extérieur de ces récipients, qu'ils soient pleins ou vides, propres ou sales, et il se prolonge à travers l'épaisseur même de leurs parois. Ainsi l'*ātman* demeure-t-il un et indivisible « sous » la multiplicité apparente des *jīva* et la diversité spectaculaire de leurs conditions. Dans le second modèle (d'origine Sāṃkhya ?) l'*ātman* est comparé à un visage qui se démultiplie, se déforme et s'assombrit diversement en se reflétant dans des miroirs (= les corps, etc.) d'une plus ou moins grande fidélité et d'une plus ou moins grande propreté. Une variante fréquente est la comparaison avec la lune ou le soleil reflétés dans les pièces d'eau vastes ou exiguës, calmes ou agitées, etc.[1]. Cependant, l'un et l'autre modèle présuppose l'existence des *upādhi*. Certes, pour justifier ce passage préalable de l'Un au multiple, l'Advaita a recours d'ordinaire au *vivartavāda* ou « théorie de la transformation (purement) apparente »[2]. Mais,

1. Cette variante traduit une certaine contamination par le premier modèle. C'est seulement plus tard, dans l'histoire de l'Advaita, que les deux modèles seront perçus comme possédant des implications différentes, de sorte que chaque « école » tendra à utiliser l'un ou l'autre exclusivement. Śaṅkara n'éprouve pas encore le besoin de choisir. En dépit d'une certaine prédilection pour le modèle « réflectionniste » (Ch.UBh. VI 3 2 ; BSBh. II 3 50 et III 2 20), il utilise aussi l'autre modèle (BSBh. I 2 7 ; BAUBh. II 1 20) et, parfois, n'hésite pas à juxtaposer les deux (cf. BSBh. II 3 46 et BGBh. XV 7).

2. A distinguer de la « transformation réelle » ou *pariṇāma* ; Śaṅkara ne semble pas encore connaître le terme (cf. P. Hacker, *Vivarta*, pp. 208-213).

précisément, le coefficient d'illusion impliqué dans la notion de *vivarta* renvoie à son tour à la nescience, et à une nescience qu'il n'est plus possible d'attribuer aux seuls individus, puisque c'est uniquement sur la base de cet apparent déploiement des *upādhi* que leur existence même a paru concevable.

La difficulté est donc, pour Śaṅkara, de ne pas subordonner l'émergence des individus au seul déploiement préalable des *upādhi*, tout en se gardant d'interpréter ces dernières comme de simples projections imaginaires de la part des individus, car alors la pluralité des individus, redeviendrait inexplicable. Rien n'indique, bien sûr, que le problème se soit présenté à lui assorti de conditions aussi strictes, mais il existe au moins un texte qui témoigne de son souci d'éviter ce double écueil du réalisme des *upādhi* et du réalisme des individus. Il s'agit de GKBh. II 16 : « C'est d'abord l'âme individuelle, à la fois cause et effet, s'exprimant sous la forme d'un « j'opère, je possède plaisir et douleur », qui est projetée par l'imagination sur le Soi exempt de ces caractéristiques, comme le serpent (est projeté) sur la corde. Ensuite, l'imagination projette les divers objets externes et internes, tels que les souffles, etc., lesquels se subdivisent, relativement à cette (âme), en activités, instruments et résultats. Quelle est la cause de cette projection par l'imagination? L'âme individuelle, elle-même imaginée, est capable à son tour de toute espèce d'imagination... »[1]. Le contexte montre bien que c'est l'*ātman*, en tant que suprême Seigneur, qui se projette ainsi imaginairement sur lui-même[2]. Cela dit, le texte comporte au moins trois enseignements principaux. Il est clair, tout d'abord, que les projections attribuables à l'imagination de l'individu lui-même — c'est-à-dire, comme le montre la suite du commentaire, sa manière purement subjective de classer les objets en « désirables » et en « redoutables » — ne sont qu'un effet dérivé de cette projection primaire, transcendantale, dont est responsable le seul *ātman* suprême. Par là est écartée toute interprétation subjectiviste de la nescience. D'autre part, le fait que le *jīva* précède en droit le système des

1. *Éd. cit.*, p. 446 : *...jīvaṃ hetuphalātmakam / ahaṃ karomi mama sukhaduḥkhe ityevaṃlakṣaṇam / anevaṃlakṣaṇa eva śuddha ātmani rajjvām iva sarpaṃ kalpayate pūrvam / tādarthyena kriyākārakaphalabhedena prāṇādīn nānāvidhān bhāvān bāhyān adhyātmikāṃścaiva kalpyate / tatra kalpanāyām ko heturity ucyate — yo 'sau svayaṃ kalpito jīvaḥ sarvakalpanāyām adhikṛtaḥ...*

2. Cf. GKBh. II 12, p. 444 : « Le Soi, le Dieu, se projette imaginairement sur lui-même, par l'effet de sa propre *māyā*, sous la forme d'une diversité d'aspects, à la manière du serpent sur la corde, etc. ». Expressions très semblables en Ait.UBh. I 1 2 (p. 18) où il est fait allusion, à ce propos, au fameux « rope trick » des fakirs.

activités-instruments-résultats exclut tout réalisme des *upādhi*[1]. Enfin, étant donné que l'on mentionne ici « l'espèce *jīva* » (cf. l'emploi du singulier), et non pas une multiplicité concrète de *jīva*, l'antériorité de cette espèce par rapport à « l'espèce corps-organes, etc. » est d'ordre purement logique, non chronologique. Il n'existe pas d'abord une pluralité de pures monades spirituelles qui, dans un second temps, se verraient équipées des instruments de l'expérience intellectuelle et affective, et c'est ainsi qu'on échappe au réalisme des individus.

C. La perspective de la délivrance

Ces vues unilatérales une fois écartées, une grave difficulté subsiste : si les individus avec leurs organes, leurs activités et leurs expériences sont les purs effets d'une nescience cosmique ou

1. De toute manière, le monisme de Śaṅkara exclut toute existence indépendante du « non-pensant » (*acit* ou *jaḍa*). Ce n'est pas qu'il verse dans l'hylozoïsme, cette tentation permanente de la pensée indienne qui trouve dans le Jaïnisme son expression la plus systématique, mais il manifeste une certaine propension à voir dans la matière dite inanimée un vaste réseau d'instruments et d'obstacles subordonné aux intentions des *jīva*. La solution serait donc à chercher dans une extension de la notion de corps propre, le monde se présentant à chaque *jīva* comme un gigantesque appendice de son organisme. Mais, comme d'autre part toutes ces intentions subjectives des *jīva* se déploient sous l'empire de la nescience, la tendance spontanée de chacun d'entre eux à s'annexer personnellement le corps entier de l'univers est *abhi-māna*, prétention exorbitante. Pour sauver l'objectivité des structures de l'univers sensible Śaṅkara n'a — semble-t-il — d'autre ressource que de postuler l'existence de deux hypostases du suprême Seigneur, de deux *jīva* qui jouiraient de ce remarquable privilège de pouvoir à bon droit — empiriquement sinon en vérité absolue — considérer le cosmos comme leur corps propre. Il s'agit d'*Hiraṇyagarbha* et de *Virāj*, lesquels résultent de la surimposition sur l'*ātman* de l'ensemble des corps subtils et de l'ensemble des corps grossiers, respectivement, ainsi qu'il est dit en Ait.UBh. III I 3, p. 34. Par ce biais, Śaṅkara parvient aussi à intégrer à son système les thèmes principaux de la cosmogonie purânique traditionnelle. Nul doute qu'il n'admette également l'existence de divinités subordonnées, « régentes cosmiques », qui se livrent, à l'échelle d'un canton de l'univers, à la même opération d'« appropriation » qu'*Hiraṇyagarbha* et *Virāj* au niveau de la totalité cosmique. C'est ce qui ressort de textes comme BAUBh. III 8 9 et BSBh. I 3 33. Toute cette construction théologique est fort cohérente : on pourra soutenir, à volonté, que les dieux sont des sur-hommes en ce que leur « sphère de compétence » s'étend bien au-delà des limites d'un corps humain, ou bien que les hommes sont autant de petits dieux, chacun régentant son microcosme corporel. Ces deux types de régence, bien qu'irréels en vérité absolue *-paramārthatas-*, sont valides empiriquement *-vyāvahārika*. Comme tels, ils s'opposent à la réalité purement fantasmatique *-prāti-bhāsika-* de l'égo-centrisme humain — lequel, dans le rêve ou dans ce rêve éveillé qu'est le désir, prétend s'annexer tout l'univers — ou de l'égo-centrisme « divin » des *Asura* et autres démons ou titans, gonflés d'orgueil, qui prétendent, au-delà de leur sphère de compétence propre, s'égaler au suprême Seigneur.

māyā, ils ne pourront rien contre elle. Est-ce à dire, alors, que le vers du *Mahābhārata*, si souvent cité. : « Ignorante, incapable d'assurer son propre bonheur ou son propre malheur, c'est mûe par le Seigneur que cette créature gagnera ciel ou enfer »[1] pourrait exprimer le point de vue même de Śaṅkara? Dans ce cas, l'idée même de s'adresser à l'individu pour lui proposer une voie de salut devient absurde, car ce n'est pas lui qui détient le clef de son destin. Mais, au niveau de l'*ātman-brahman*, les conséquences ne sont pas moins fâcheuses. D'une part, le passage de l'Un au multiple devient un mystère insondable et la *māyā* un simple index pour désigner, et non pas élucider, ce mystère. D'autre part, l'ignorance, et avec elle la douleur, a paru accéder à la dignité d'une puissance de l'Être, de sorte qu'on ne voit pas immédiatement comment le suprême Seigneur lui-même pourrait ne pas en être affecté. Dans la perspective de l'individu, donc, comme dans celle de l'Être, un certain irrationalisme tragique semble l'aboutissement nécessaire du primat de la *māyā* cosmique sur l'*avidyā* subjective. Or Śaṅkara lui-même, à travers un certain nombre de remarques incidentes, témoigne d'une conscience aiguë de ce danger. La théorie du *jīva*-effet se présente chez lui essentiellement sous la forme d'une doctrine de la partition réelle du *brahman* en une multitude de *jīva*[2], doctrine qui remonte sans doute à la proto-histoire de l'Advaita, et dont la métaphore favorite est celle du feu et des étincelles (cf. déjà Kau.U III 3 et Mu.U II 1 1).

En commentant BAU II 1 20. où précisément la même image apparaît, il expose le problème en ces termes : « Supposons que l'on considère le soi (individuel), conscient et transmigrant, comme une partie du Soi (suprême), semblable à l'étincelle jaillie du feu. Dans ce cas même, le (Soi) suprême sera endommagé par ce jaillissement d'une partie (hors du tout). Et la transmigration de ce (soi individuel) creusera un vide dans l'arrangement des parties en un autre endroit du Soi suprême, cela en contradiction avec (la Révélation) qui le qualifie d'intact. Et si le soi (individuel) conscient, partie du Soi suprême, transmigre, alors, puisque ce dernier est présent en tous lieux, le déplacement et le réarran-

1. *Araṇyakaparvan* III 31 27, éd. crit., vol. 3, p. 97 : *ajño jantur anīśo 'yam ātmanaḥ sukhaduḥkhayoḥ | īśvaraprerito gacchet svargaṃ narakam eva ca ||* Le vers prend un sens tout différent lorsqu'il est cité dans le contexte d'une doctrine de la Grâce, mais ce ne saurait être le cas de l'Advaita saṅkarien.

2. Il distingue parfois entre *aṃśa* (partie) et *vikāra* (effet ou transformation, au sens où la cruche est de l'argile transformée). Mais ce second modèle comporte à ses yeux exactement les mêmes défauts que le premier, cf. BSBh. IV 3 14, p. 427 sq.

gement (inévitables) de ses autres parties lui procureront une souffrance semblable à celle d'un élancement au cœur »[1].

Tout ce raisonnement, à première vue bien étrange, devient clair dès lors qu'on parvient à y reconnaître la transposition par Śaṅkara de la très ancienne conception de la douleur comme déchirement ou arrachement à soi-même, telle qu'elle s'exprimait en TU II 7 (cf. *supra*, p. 33), par exemple. Souffrir signifiait alors, pour un être, endurer (au double sens de « subir » et de « résister à ») la scission interne, la non-coïncidence avec soi-même, bref exister comme sujet fini sur le mode de la temporalité. Mais cette même conception peut, sans arbitraire, être traduite en termes de surimposition. Considérons en effet le Soi sous sa forme dégradée de *jīva* ou d'*ahaṃkartṛ*. Tout se passe comme s'il avait indûment accepté de s'identifier à un certain fragment de matière qui a pris, de ce fait même, le nom de « corps propre ». Il est désormais condamné, chaque fois que sera compromise l'unité de ce fragment de matière, à voir sa propre unité interne se fissurer sous forme de souffrance. Or, d'une part, l'unité de l'organisme demeure relative — séparation anatomique des organes, distinction des fonctions, nécessité d'une perpétuelle réadaptation au milieu par la prise de nourriture, la respiration, la locomotion, etc. — et c'est bien pourquoi la vie est en elle-même douleur. D'autre part, sur ce fond monotone de pénibilité, se détachera la douleur physique proprement dite, partout où maladies et blessures représenteront pour l'organisme une menace plus ou moins immédiate de dislocation. Par conséquent, admettre que l'énergie de conscience du Soi suprême, massive et sans fissure *-cidghana-*, puisse éclater en une myriade de petits centres conscients autonomes, les *jīva*, revient à laisser se désagréger sa bienheureuse unité et à en faire une espèce de super-*jīva*, souffrant et transmigrant[2]. Śaṅkara revient assez souvent sur cette théorie du *jīva*, effet ou partie du

1. BAUBh. II 1 20, p. 120 : *parasyaikadeśo agnivisphuliṅgavat sphuṭito vijñānātmā saṃsaratīti cet | tathāpi parasyāvayavasphuṭanena kṣataprāptiḥ, tatsaṃsaraṇe ca paramātmanaḥ pradeśāntarāvayavavyūhe chidraprāptiḥ, avraṇatvavākyavirodhaśca | ātmāvayavabhūtasya vijñānātmanaḥ saṃsaraṇe paramātmaśūnyapradeśābhāvāt avayavāntaranodanavyūhanabhyāṃ hṛdayaśūleneva paramātmano duḥkhitvaprāptiḥ |*

2. Bien entendu, on ne saurait prendre à la lettre ces « blessures » que les allées et venues des *jīva* transmigrants sont censées causer à l'*ātman*. Śaṅkara veut dire qu'admettre la divisibilité de l'*ātman* c'est dégrader en simple ubiquité son *vibhutva*, son immanence à toutes choses fondée sur son immanence à soi-même. D'où alors la nécessité, pour tout mouvement « à l'intérieur » de cet *ātman*, d'une permutation simultanée d'éléments (un peu comme dans l'étendue-matière de Descartes). La même image est reprise en Ch.UBh. V 10 2 (p. 254) où il est dit que le *jīva*, en mourant, « ne jaillit pas hors de l'Être en y laissant un trou ».

brahman, mais il se contente en général de la repousser *a priori* au nom de l'indivisibilité essentielle de ce même *brahman*[1].

Récapitulant l'acquis des pages précédentes, nous remarquons que les vues unilatérales écartées jusqu'ici peuvent se regrouper sous deux chefs. D'une part, c'est l'autonomie ontologique du *jīva*, impliquant une nescience purement individuelle et psychologique qui a été repoussée. Et elle l'a été sous deux formes : celle du réalisme des *upādhi*, ou de l'individuation par la matière (*brahman* cloisonné par une série de récipients), celle du réalisme des monades spirituelles, ou de l'individuation par la forme (*brahman* reflété dans une série de « miroirs vivants »). D'autre part, la théorie du *jīva*-effet est apparue également inacceptable. Elle aussi pouvait se présenter sous deux formes : soit le jeu d'un *brahman*-magicien s'amusant gratuitement à se surimposer des formes inventées, soit la tragédie d'un *brahman*-victime qu'un mystérieux processus entraîne à s'éparpiller en une multitude infinie d'individus. Chacune de ces deux variantes impliquait d'ailleurs un irrationalisme fondamental : ni l'individu-reflet ni l'individu-fragment ne contrôlent leur propre destin, par arbitraire du *brahman* dans un cas, par impuissance du *brahman* dans l'autre[2]. Quelle est la source de ces difficultés et comment les résoudre? La solution pourrait peut-être résider dans l'hypothèse suivante : toutes ces apories refléteraient l'inadéquation d'un point de vue purement théorétique et faussement objectif qui voit ensemble les exigences de la notion d'*ātman-brahman* (indivisibilité, etc.) et les réalités de l'expérience vécue (finitude et misère de l'individu) et se construit à partir de là une *Weltanschauung*, une cosmo-socio-théologie où coexistent et composent ce monde-ci et l'autre monde, le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*, de telle manière que le passage de l'un à l'autre — dans un sens l'émergence des individus ou leur « création », dans l'autre sens leur résorption ou leur « délivrance » — acquière un semblant d'intelligibilité.

Reste donc à montrer comment Śaṅkara lui-même, en dépit de tout son intellectualisme, cherche à faire éclater le caractère supra-intelligible du processus de délivrance. Dans son commentaire à la Mu.U, décrivant l'univers de la transmigration, sphère du « savoir inférieur », il précise : « (ce cours du monde) est sans commencement ni fin. Parce qu'il est essentiellement douloureux chaque sujet incarné doit l'abolir pour son propre compte. De

1. Principales références : BSBh. II 3 43 (où l'on transforme le *aṃśa* du *sūtra* en *ivāṃśa*), IV 3 14 ; GKBh. III 7 ; BGBh. XV 7 (même transformation qu'en BSBh. II 3 43).

2. On se demandera encore si le *brahman* peut imaginer sans puiser dans un réservoir de formes, ou se diviser réellement sans se couler dans des moules préexistants.

même qu'un poisson (n'interrompt pas) le cours d'une rivière, il se poursuit sans interruption. La délivrance consiste en sa cessation »[1]. L'apparente contradiction interne de ce texte ne peut être surmontée que de deux manières. Ou bien, étant donné que l'éternité du *saṃsāra* repose sur celle de la nescience, on concevra celle-ci comme une illusion *cosmique*, c'est-à-dire identique pour toutes les âmes qui la partagent aussi longtemps qu'elles la partagent, mais dont telle ou telle âme pourrait à un moment donné, au terme de son propre progrès spirituel, se détacher individuellement. Mais, outre l'illogisme d'un *terminus ad quem* de la servitude contrastant avec son absence de *terminus a quo*, on reviendrait par ce biais à une *māyā* Matière ou Nature éternellement coextensive au *brahman*, bref au dualisme[2]. Ou bien on renoncera une fois pour toutes à penser ensemble, comme deux substances dont il conviendrait de définir la relation, le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*. Dire que le cours du monde est aboli « pour » le délivré mais qu'il subsiste « pour » la masse des non-délivrés, c'est encore se tenir dans la perspective mondaine où l'erreur de celui qui prend une corde pour un serpent est psychologiquement aussi réelle que la connaissance correcte de celui qui a reconnu la corde pour ce qu'elle est. Ne vaudrait-il pas mieux dire que la seule relation concevable du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* est précisément leur exclusion réciproque, l'incompatibilité des perspectives qu'ils présentent? Mais, puisque par hypothèse — c'est-à-dire en fait mais nullement en droit — nous partons tous du monde de la transmigration, la délivrance, règne intemporel du non-dualisme, est nécessairement envisagée comme le simple avènement de ce règne, nécessairement déformée en l'apparence d'une expérience possible pour nous dans l'avenir. Et c'est pourquoi, dans la prédication religieuse, l'exclusion réciproque des deux domaines se schématise en succession temporelle.

Mais la « substitution » de la perspective, vraie, de la délivrance à celle, fausse, de la transmigration, non seulement la rend caduque mais l'abolit rétroactivement, et avec elle l'apparence même d'un cheminement antérieur vers la délivrance : celle-ci n'est pas une chose à accomplir *-anārabhya-* ; elle est éternellement acquise *-nityasiddha-*. Pour l'Inde, naissance et mort sont des processus qui relèvent d'une explication rationnelle : échange

1. Mu.Bh. I 2 1, p. 504 : *...saṃsāro 'nādir ananto duḥkhasvarūpatvādhātavyaḥ pratyekaṃ śarīribhiḥ | sa matsyena nadīśrotovad avicchedarūpasaṃbandhaṣ tadupaśamalakṣaṇo mokṣaḥ |*

2. Les doctrines qui s'engagent dans cette voie, telles le Śaivasiddhānta, tendent à matérialiser sous forme de « souillure » *-mala-* la nescience individuelle elle-même. Cf. aussi la notion de « matière karmique » dans le Jainisme.

d'une certaine panoplie d'organes, d'*upādhi*, contre une autre, en vue d'une nouvelle variété d'expérience. Il n'en va pas de même pour l'individuation, passage du non-temps au temps, et pour la délivrance, passage du temps au non-temps. Le fait même de prétendre utiliser ici les notions de passage ou de processus implique la fiction d'un règne du temps antérieur à l'individuation et postérieur à la délivrance, ce qui revient à supposer le problème résolu. De même, des expressions populaires comme : « X est entré dans le *nirvāṇa* tel jour à telle heure » sont trompeuses en ce qu'elles font de la délivrance un événement — fût-il exceptionnel et « subjectif » — inséré dans la trame du temps. Or il n'est pas concevable que la personnalité de X se résorbe un beau jour dans l'*ātman-brahman* tandis que toutes choses en ce bas monde continueraient comme auparavant. L'admettre revient à superposer les deux logiques, celle de la multiplicité empirique et celle de la non-dualité. Or, selon la première, « délivrance » ne peut signifier qu'annihilation, tandis que, du point de vue de la non-dualité, ce monde qui est le nôtre n'a jamais existé et n'existera jamais. Il convient donc de renoncer à toute idée de coexistence pacifique entre ce monde visible et un monde invisible de la délivrance auquel accèderaient de temps à autre certaines âmes échappées à la transmigration[1]. Il n'existe nulle part, ni au ciel ni sur la terre, de Grand Registre où des noms, jadis inscrits, un jour seraient rayés, de Grand Tableau sur lequel l'éclairement ou l'extinction d'une petite ampoule signalerait ici la création d'une âme individuelle, là sa délivrance[2].

Reste qu'installés dans le *saṃsāra* nous ne sommes pas totalement prisonniers de sa perspective, puisque nous nous forgeons une certaine idée du *nirvāṇa* et cherchons désespérément à établir une continuité logique entre les deux domaines. Pour Śaṅkara

1. Une autre conséquence, incompatible avec les postulats fondamentaux de l'hindouisme, est celle de la *sarvamukti* ou délivrance universelle : disposant d'un temps infini, toutes les âmes ne finiront-elles pas par échapper à la transmigration? Pour conjurer ce spectre d'une « Fin des Temps », les auteurs qui ont imprudemment présenté la délivrance comme un événement n'ont d'autre ressource que d'invoquer l'infinité numérique des âmes individuelles elles-mêmes.

2. Un peu partout en Orient on montre certaines entrées de grottes, où la légende locale veut que tel ou tel saint personnage se soit un jour retiré pour ne plus jamais reparaître. K. C. Pandey rapporte une telle légende dans son *Abhinavagupta* (pp. 23-25). Il y a là, semble-t-il, le reflet dans l'imagination populaire d'une incommensurabilité ressentie entre les deux domaines du visible et de l'invisible. L'orifice de la caverne, trou aveugle, insignifiant dans le paysage, et qui pourtant peut mener à d'immenses salles souterraines, représente un minimum de contact entre les deux mondes. Quant à la possibilité d'une interprétation psychanalytique (symbolisme du retour au ventre maternel), elle ne me paraît nullement incompatible avec la première.

— et pour la pensée brahmanique en général — ce rayonnement du *nirvāṇa* dans le monde des apparences sensibles prend la forme, non certes de la raison comme « lumière naturelle », mais de la Révélation védique comprise comme intemporelle et transcendante par rapport à l'intelligence humaine. A son tour, la Révélation est condensée dans les « Grandes Paroles », *tat tvam asi*, *aham brahmāsmi*, etc., dont on peut dire qu'elles représentent l'unique et provisoire passerelle mettant en communication les deux mondes. En tant qu'assemblages de sons ou de lettres, elles relèvent de la multiplicité spatio-temporelle, de la *māyā*. Mais leur sens, une fois réalisé, fait s'évanouir la multiplicité. Destructrice et autodestructrice, leur réalité pourrait être, anachroniquement, comparée à celle des explosifs[1]. Du moins sommes nous contraints de présenter les choses ainsi dans le langage inadéquat du devenir et de la transformation. Que ces formules soient de prime abord incompréhensibles, est nécessaire et inévitable. Elles ne pourraient être directement comprises de tout un chacun qu'en se modelant sur la logique immanente du *saṃsāra*, ce qui les rendrait inaptes à remplir leur fonction propre. Entre ceux qui sont passés sur « l'autre rive » et ceux qui, encore prisonniers de cette rive-ci, aspirent à les rejoindre, le dialogue sera toujours précaire et grevé de malentendus, car les mots changent littéralement de sens en volant d'une rive à l'autre. Or Śaṅkara, à la différence peut-être de certains de ses continuateurs, manifeste une conscience aiguë de cette insurmontable discrépance, d'où il conclut que le drame de l'individuation et de la souffrance ne se réduit pas à un pur problème métaphysique qu'il serait possible de résoudre sans quitter le plan des concepts. Quelques textes suffiront à illustrer l'originalité de sa position.

L'objection la plus redoutable qui puisse être formulée contre lui, objection en apparence décisive, est celle-ci : la Révélation comme collection d'enseignements de niveaux et d'intentions variés, les polémiques de l'*advaitin* contre ses adversaires, la

1. A un double titre ces formules méritent le nom de *mantra*. D'une part, en vertu de la dérivation classique : est *mantra* ce qui, donnant lieu à une réflexion -*manana*-, vous transporte *TṜ* sur l'autre rive, celle de la délivrance. D'autre part, elles sont appréhendées comme de redoutables formules magiques, en ce sens que leur « manipulation » imprudente risque de mettre brutalement en présence de la non-dualité celui-là même qui, encore attaché au monde, n'est pas mûr pour la délivrance. Sans doute ne s'agit-il pas de la véritable expérience libératrice, mais d'un pressentiment soudain et fugitif de l'irréalité du temps. Mais, pour celui qui n'a pas encore fait le sacrifice de son ego, cette semi-révélation comporte l'épouvante d'une imminente annihilation. Śaṅkara revient assez souvent sur ce thème du *brahman*, « suprême refuge » pour le sage, mais « suprême terreur » pour les autres ; cf. par ex. Tait. UBh. II 7 1 (p. 376) et GKBh. III 39 (p. 468).

peine qu'il prend à instruire ses disciples, tout cela constitue la réfutation vivante et permanente de la non-dualité, Pourquoi pourfendre en rêve des fantômes, si tous, monistes et dualistes, maîtres et disciples, nous ne sommes que l'unique conscience absolue? Écoutons sa réponse : «... A celui qui, percevant les défauts notoirement inhérents aux actions, à leurs facteurs et à leurs résultats, désire obtenir leur contraire, à savoir un état d'essentielle ataraxie, (la Révélation) enseigne, à titre de moyen, la science du *brahman* qui consiste en la vision de l'unité du Soi. Dès que ce résultat, l'essentielle ataraxie, est obtenu, les Écritures cessent de jouer vis-à-vis de lui le rôle de moyen de connaissance droite. Et, en l'absence de cela, elles cessent, pour cet individu, d'être les Écritures. Ainsi, les Écritures ayant rempli leur mission auprès de chacun individuellement, il n'y a pas le moindre risque qu'elles donnent lieu à contradiction. Toute distinction entre Écritures, disciple, enseignement, etc., prend fin avec la connaissance de la non-dualité. Si l'un quelconque de ces éléments subsistait, un conflit pourrait surgir relativement à cet élément restant. Mais, Écritures, disciple et enseignement étant interdépendants, aucun de ces termes ne peut subsister. Et lorsque tout cela est résorbé et que seule règne l'auspicieuse non-dualité, avec quoi pourrait-on redouter que surgisse une contradiction? »[1]. Dans l'attitude de Śaṅkara intervient ici un motif incontestablement « existentiel » : les contradictions de la non-dualité, insolubles en pure logique, se résoudront ou plutôt s'évanouiront, par l'élimination même des termes qui s'opposent, avec l'intuition de l'*ātman-brahman*. Tout repose sur cette tension vécue entre un « avant » et un « après » de la connaissance discriminatrice[2].

1. BAUBh. V 1 1, p. 320 : ...*prasiddhakriyākārakaphalasvarūpadoṣadarśanavate tadviparītaudāsīnyasvarūpāvasthānaphalārthine tadupāyabhūtām atmaikatvadarśanātmikāṃ brahmavidyām upadiśati | athaivaṃ sati tadaudāsīnyasvarūpāvasthāne phale prāpte śāstrasya prāmāṇyaṃ pratyarthitvaṃ nivartate | tadabhāvācchāstrasyāpi śāstratvaṃ taṃ prati nivartata eva | tathā pratipuruṣaṃ parisamāptaṃ śāstram iti na śāstravirodhagandho 'pyasti | advaitajñānāvasānatvāt śāstraśiṣyaśāsanādidvaitabhedasya | anyatamāvasthāne hi virodhaḥ syād avasthitasya | itaretarāpekṣatvāt tu śāstraśiṣyaśāsanānāṃ nānyatamo 'py avatiṣṭhate | sarvasamāptau tu kasya virodha asaṅkhyetādvaite kevale śive siddhe |*

2. Śaṅkara fait constamment appel, surtout dans son commentaire aux BS à cette dialectique de l'« avant » et de l'« après ». Ainsi en II 1 14 (p. 156) : « Antérieurement à la connaissance du *brahman* comme étant notre essence toutes les activités empiriques ont valeur de vérité... aussi longtemps qu'un individu est privé de l'authentique réalisation de l'unité du Soi, l'idée d'une fausseté du monde des effets ne peut surgir chez lui ». De même, en II 1 23 (p. 165) : « Dès que... la non-différence est comprise, le caractère transmigrant de l'âme individuelle et le caractère de créateur (donc de Seigneur) du *brahman* disparaissent ». Voir aussi BAUBh. IV 4 25 (p. 306 sq.) où l'enseignement du *brahman* sous les espèces de la projection et de la dissolution cosmiques est comparé

Mettant l'accent sur l'incommensurabilité de l'expérience libératrice aux catégories mondaines — psychologiques et cosmologiques — Śaṅkara est amené à proposer une logique de la rupture, de la discontinuité, qui n'est pas sans évoquer la démarche bouddhique, singulièrement celle de l'« École du Milieu ». On sait qu'il fait déjà sienne — sans en exposer encore toutes les implications — la théorie du *brahman* comme *saccidānanda*, Être-conscience absolue-félicité[1]. Mais il n'est pas moins conscient du gouffre qui sépare l'usage mondain de ces notions de leur applicabilité au *brahman*. Ainsi en va-t-il de l'Être : l'absolu échappe aux quatre possibilités extrêmes *-koṭi-* de l'existence, de l'inexistence, de l'existence-inexistence et de l'inexistence redoublée[2]. Ainsi en va-t-il de la conscience : par le terme *jñāna*, « connaissance » le *brahman* est tout au plus indirectement désigné *-lakṣyate-* et non pas (adéquatement) exprimé, « car il est privé de déterminations comme la classe logique, etc., lesquelles (seules) autoriseraient l'usage de mots (pour le qualifier) »[3]. Ainsi en va-t-il de la félicité : le *brahman* est au-delà de l'agréable et du désagréable[4]. Mais c'est dans l'introduction du commentaire au deuxième chapitre de l'*Aitareya-Upaniṣad* que cette démarche apophatique trouve son expression la plus saisissante : « Celui qui, relativement à cette essence située au-delà de tous les vocables et concepts, se plaît à construire des dilemmes tels que : il existe ou non, il est un ou multiple, il possède ou non des qualités, il connaît ou ne connaît pas, il est actif ou non, il produit des résultats ou non, il possède un germe ou non, il est bonheur ou malheur, il est intérieur ou non, il est vide ou non, il est moi-même ou différent de moi, c'est comme s'il voulait rouler le ciel comme une peau de bête, le gravir comme un escalier, ou suivre les traces des poissons dans l'eau, des oiseaux dans le ciel »[5].

Peut-on identifier cette « purification logique » — qui va parfois jusqu'à nier l'existence de la *māyā*[6] — à la dialectique de l'école

à l'enseignement des nombres à l'aide des doigts de la main, ou des lettres à l'aide du « papier », de l'encre, des traits, etc.

1. Sur la réciprocité de ces « prédicats transcendantaux » du *brahman* voir BSBh. III 2 21 et le commentaire d'O. Lacombe, *op. cit.*, pp. 118-121.

2. GKBh. IV 83-84, p. 491 sq. Ici, il est vrai, la voie est toute tracée par les *kārikā* mêmes de Gauḍapāda.

3. Tait.UBh. II 1, p. 359 *...śabdapravṛttihetujātyādidharmarahitatvāt* |

4. ChUBh. VIII 12 1, p. 325.

5. Ait.UBh. p. 27 : *asti nāsti ekaṃ nānā guṇavadaguṇaṃ jānāti na jānāti kriyāvadakriyaṃ phalavad aphalaṃ sabījaṃ nirbījaṃ sukhaṃ duḥkhaṃ madhyaṃ amadhyaṃ śūnyam aśūnyaṃ paro 'ham anya iti vā sarvavākpratyayāgocare svarūpe yo vikalpayitum icchati sa nūnaṃ carmavad veṣṭayitum icchati sopānam iva padbhyām āroḍhuṃ jale khe ca mīnānāṃ vayasāṃ ca padaṃ didṛkṣate* |

6. GKBh. IV 58

de Nāgārjuna relativisant d'une part la nescience, d'autre part les vérités saintes elles-mêmes[1]? Et devra-t-on dire que, dans l'un et l'autre cas, c'est en se réduisant elle-même au silence, en s'auto-immolant, que la raison fera surgir « inexplicablement » le *nirvāṇa*? En fait, Śaṅkara ne pouvait suivre cette voie jusqu'au bout qu'en renonçant au brahmanisme lui-même. Il lui aurait fallu rejeter du côté de l'illusion toutes les structures stables de son univers : la correspondance entre les mots et les choses, la perception comme décalque du sensible, la cosmologie traditionnelle, les âges du monde, les castes avec leurs droits et devoirs spécifiques, le *dharma* dans son ensemble. Mais le simple fait qu'il maintienne une distinction entre l'« empiriquement valide » *-vyāvahārika-* et le « fantasmatique » *-prātibhāsika-* — alors que le bouddhisme confond ces deux niveaux en la seule « vérité d'enveloppement » *-saṃvṛtisatya-* — indique déjà qu'il n'a pas franchi le pas. On s'éloignerait peut-être moins de la vérité en disant que sa position spécifique consiste à combiner l'affirmation de principe de la discontinuité entre valeurs mondaines et délivrance et la reconnaissance conditionnelle et provisoire d'une certaine continuité vécue. Tout en maintenant rigoureusement l'exigence du *saṅnyāsa*, intérieur et extérieur, comme mode de vie du candidat à la délivrance (et du délivré) — ce qui peut offrir l'équivalent de l'« octuple chemin » bouddhique — il ne croit pas devoir retirer toute positivité à la connaissance empirique et aux joies de ce monde. Pour la pensée brahmanique orthodoxe, dont Śaṅkara exprime les tendances les plus profondes, la délivrance ne peut être rangée parmi les « buts de l'homme » qu'à la condition de pouvoir au moins être imaginée, par le moyen d'une sorte d'extrapolation, comme une transfiguration des biens d'ici-bas.

Cette réticence à faire de la délivrance un « ailleurs absolu », ce qui risquerait de décourager les candidats au voyage, transparaît dans toute une série de textes insistant sur la connaissance du *brahman* comme concentration, focalisation, et non pas réduction, des connaissances sensibles ordinaires. En Tait.UBh. II 1, commentant la formule : « le connaisseur du *brahman* jouit de tous les objets du désir », il précise : « (il goûte) ces (objets du désir), rassemblés à l'intérieur d'un seul et même instant, par une perception unique et éternelle comme la lumière du soleil, et qui n'est pas distincte de l'essence du *brahman* »[2]. Ait.UBh., dans le

1. Cf. *Prasannapadā*, chap. XI et XXIV respectivement.

2. *Éd. cit.*, p. 360 : *...yugapad ekakṣaṇopārūḍhān eva ekayopalabdhyā savitṛprakāśavannityayā brahmasvarūpāvyatiriktayā...*

but de prouver que le Soi est un Voyant, un Auditeur, etc. éternel, fait curieusement appel aux rêves visuels des aveugles, aux rêves sonores des sourds[1]. Ch.UBh. VIII 12 3 s'attache à montrer que le fait de ne plus se souvenir de ses existences antérieures, dans le cas du délivré, n'entame pas son omniscience : ces vies antérieures n'ayant jamais été réellement vécues, il ne s'agissait là que d'un pseudo-souvenir[2]. Vont dans le même sens tous les textes — en particulier ceux du commentaire à la *Taittirīya-Upaniṣad* — qui illustrent l'unité de l'*ānanda*, l'identité foncière de la volupté et de la félicité spirituelle. On cite souvent[3] II 8 1 où le plaisir sensible est présenté comme une « introduction analogique » *-anugama-* à la félicité « constitutive » *-svabhāvika-* du *brahman*, et comme une « parcelle » *-mātrā-* de celle-ci. Mais déjà II 6 1 qualifie le Soi de « culmination de la croissance du plaisir »[4]. Et II 5 1 est peut-être plus explicite encore : « *ānanda* est (ici) le suprême *brahman*. C'est lui qui se manifeste sous forme de divers processus mentaux, évoqués par un *karman* favorable et conditionnés extérieurement par des objets tels que fils, amis, etc., là où l'organe interne est serein parce que non obscurci par le *tamas*. C'est ce que l'on appelle en ce monde « le plaisir dérivé des objets ». Il est momentané en fonction de l'instabilité du *karman* qui provoque ces processus. Mais plus l'organe interne acquiert de limpidité, grâce à l'ascèse, destructrice du *tamas*, grâce aussi à l'étude, à la chasteté et à la foi, plus un plaisir particulier gagne en intensité et en ampleur, dans cet organe interne serein et dégagé »[5]. Vu sous cet angle, l'objet agréable n'est pas la cause adéquate du plaisir mais seulement son occasion contingente. Par là même se révèlent l'unité d'essence de l'*ānanda* et le caractère tout négatif des moyens d'y parvenir. Ascèse, étude, etc. limitent leur effet à dissiper ces nuées du *tamas* (symbolisant ici l'ignorance) que les objets agréables ont déjà le pouvoir d'écarter pour un temps[6].

1. Ait.UBh. II (introduction), p. 27. Même idée en BAUBh. I 4 10, p. 62 /
2. *Éd. cit.*, p. 329.
3. Voir par ex. P. Hacker, *Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin*, p. 134 sq.
4. *Éd. cit.*, p. 373 : ... *ānandavivṛddhyavasāna ātmā* /
5. *Éd. cit.*, p. 368 / *ānanda iti paraṃ brahma* / *taddhi śubhakarmaṇā pratyupasthāpyamāne putramitrādiviṣayaviśeṣopādhau antaḥkaranavṛttiviśeṣe tamasā apracchādyamāne prasanne 'bhivyajyate* / *tadviṣayasukhamiti prasiddhaṃ loke* / *tadvṛttiviśeṣapratyupasthāpakasya karmaṇo 'anavasthitatvāt sukhasya kṣanikatvam* / *tad yad antaḥkaraṇaṃ tapasā tamoghnena vidyayā brahmacaryeṇa śraddhayā ca nirmalatvam āpadyate yāvad yāvat tāvat tāvad vivikte prasanne 'ntaḥkaraṇa ānandaviśeṣa utkṛṣyate vipulībhavati* /
6. *Prasanna* qualifie l'eau limpide, toute impureté déposée. Mais ici la métaphore implicite est plutôt celle de la clarté radieuse du ciel, au-dessus de la couche de nuages, là où le soleil (comme le *brahman*) ne cesse pas de briller.

Or, sur cette question de l'*ānanda* précisément, les exigences de la non-dualité sont claires. Un texte comme BAUBh. III 9 28 (7) s'attache très soigneusement à démontrer que le texte : « *brahman* est connaissance, félicité » ne peut en aucune manière s'interpréter dans le sens d'une connaissance *de* la félicité. La relation sujet-objet, impliquée dans une telle interprétation, n'est concevable ni entre le délivré et le *brahman*, « car celui-ci, semblable à une poignée d'eau jetée dans un lac, ne conserve pas l'existence séparée (qui lui serait nécessaire) pour connaître le *brahman* fait de félicité »[1], ni entre le *brahman* lui-même et sa propre félicité. Dans ce cas, en effet, « si le *brahman* connaît sans interruption sa propre félicité, il ne sert plus à rien de distinguer entre sa connaissance et sa non-connaissance. Si sa connaissance ne souffre pas d'interruption elle constitue sa nature... la distinction aurait un sens s'il pouvait venir à ne pas connaître cette félicité, au sens où l'on se connaît soi-même ou autrui (ou non). Si quelqu'un a l'esprit constamment occupé par (la confection d')une flèche, il ne sert à rien de distinguer entre sa connaissance et sa non-connaissance de la flèche »[2]. C'est encore le strict respect du principe de non-dualité qui conduit Śaṅkara, lorsqu'il rencontre la doctrine (en gestation depuis la *Tait.U.*) des soi emboîtés (faits de nourriture, de souffle, de connaissance...), à refuser d'identifier le plus intérieur d'entre eux, le « soi de félicité » au *brahman*-félicité[3]. Dans cette ligne de pensée, enfin, s'inscrit le grand thème des affects-objets. Il consiste à réduire le « je souffre » ou le « je jouis » à un « je possède une souffrance » ou « je possède un plaisir », à ramener cette « possession » à un phénomène de surimposition (sur le modèle de la possession du corps propre), et finalement à disjoindre en totalité le « je », conscience pure, et les plaisirs-douleurs redevenus choses extérieures pures[4].

1. *Éd. cit.*, p. 224 : *jalāśaya ivodakāñjaliḥ kṣipto na pṛthaktvena vyavatiṣṭhate ānandātmakabrahmavijñānāya* /

2. *Ibid.*, ...*brahmaṇaśca nirantarātmānandavijñāne vijñānāvijñānakalpanānarthakyam / nirantaraṃ ced ātmānandaviṣayaṃ brahmaṇe vijñānaṃ tasya svabhāva tadeva ... atadvijñānaprasaṅge hi kalpanāyā arthavattvaṃ yathā ātmānaṃ paraṃ ca vettīti / na hīṣvādyāsaktamanaso nairantaryeṇeṣujñānājñānakalpanāyā arthavattvam* /

3. Voir la longue discussion sur ce point dans BSBh. I 1 12-19. L'ampleur du *pūrvapakṣa* — qui a certainement pour lui la lettre des *sūtra* — témoigne d'une certaine faveur de l'interprétation « psychologisante » dans le Vedānta présaṅkarien. Même thèse dans Tait.UBh. II 5 1 et II 6 1.

4. Principales références : BAUBh. I 4 7, p. 47 ; Tait.UBh. III 10 4, p. 390 ; Ch.UBh. VIII 12 1, p. 327 sq. ; BSBh. II 2 10, p. 181 sq. (« la relation du souffrant et de la souffrance est empiriquement valide ») ; II 3 46, p. 243 (la douleur est une variété d'*abhimāna*) ; IV 1 2 (développement de la même idée) ; USG 34-35 (la localisation de la douleur dans une partie du corps comme indice de sa nature d'objet) ; USP XVIII

Qu'en est-il, en définitive, de l'unité de cette pensée? Śaṅkara n'aurait-il fait que juxtaposer, ou entrelacer, un « discours de l'opinion » et un « discours de la vérité », présentant dans l'un la délivrance sous les apparences séductrices d'un parachèvement des expériences mondaines positives, mais dénonçant dans l'autre comme illusoire toute prétention personnaliste ou « humaniste » à contempler le *brahman* face à face sans être happé et englouti par lui? Avancer ici l'accusation d'incohérence reviendrait à négliger la dimension « pratique » ou « expérimentale » de sa doctrine. Ni lui, ni sans doute aucun penseur indien, n'a jamais cru pouvoir enfermer et détenir la vérité de l'Être dans l'espace clos de son propre discours. On a toujours tacitement admis que l'expérience libératrice, à la différence des connaissances mondaines, ne pouvait advenir au sujet pensant et parlant qu'à la condition de l'envahir tout entier, de s'emparer littéralement de lui, loin de se laisser posséder et manipuler par lui. Aussi bien considère-t-on comme chose normale et inévitable qu'un écart immense sépare la réalisation intuitive de l'*ātman-brahman* et son anticipation théorique abstraite. C'est seulement dans une perspective « logocentrique » — où le discours rationnel est le lieu adéquat de la manifestation du vrai — que cet écart paraît à la fois définitif et scandaleux : divorce du droit et du fait, de la douleur niée en théorie et pourtant ressentie, paradoxe tragique du *video meliora et probo ; deteriora sequor*. Ici, au contraire, il ne saurait y avoir incohérence mais seulement tension féconde. Le postulat implicite de Śaṅkara est que la structure ordinaire de l'expérience vécue, aussi bien cognitive qu'affective, n'est pas une donnée intangible de la condition humaine, mais peut être « retravaillée » par le sujet lui-même à la lumière des Grandes Paroles upanishadiques et finalement rendue adéquate au contenu de ces Paroles. Rites, renoncement extérieur, obéissance au *guru*, ascèse, étude, méditation jalonnent ce chemin de la purification, dont nul ne peut

163-167. Il est compréhensible que, dans une perspective sotériologique, l'extériorité des peines soit plus nettement soulignée que celle des plaisirs, mais la doctrine vaut pour tous les affects, aussi bien positifs que négatifs. Un texte comme USG 68-70 l'indique clairement. En bon brahmane, Śaṅkara répugne certes à faire du plaisir une simple diminution de la douleur, un soulagement momentané. Le plaisir garde toujours pour lui un noyau de positivité en tant qu'ébauche d'une reconstitution « naturelle » de l'unité du Soi. Et c'est pourquoi la compréhension du « soi de félicité » peut jouer le rôle d'un indice *-liṅga-* pointant dans la direction du *brahman*-félicité (cf. Tait.UBh. II 6 1). Mais il sait aussi que, dans l'expérience psychologique, plaisir et douleur ont partie liée, constituent un *dvandva*, un couple d'opposés solidaires. Il oppose ainsi au plaisir dérivé de l'expérience des objets, toujours « pénétré de douleur » *-duḥkhānuviddha-* la félicité brahmique « sereine, auspicieuse, incomparable, libre d'effort, toujours saturée, de saveur unique » (BAUBh. III 9 28 (7) début).

préjuger du terme avant de l'avoir lui-même parcouru jusqu'au bout. Bref, sa doctrine est typiquement indienne en ce qu'elle ne se referme pas sur elle-même en un système achevé, mais exige d'être revécue, complétée et authentifiée par une expérience personnelle, au sens le plus large du terme par un *yoga*[1]. Il est probable, et même pratiquement certain, que Śaṅkara n'a pas épuisé tout le contenu philosophique potentiel de la tradition religieuse particulière dans laquelle il s'insère. Après lui bien des choses restent à dire sur les attributs du *brahman*, sur l'essence de l'individuation, sur la manière dont opèrent les textes sacrés, etc. Mais l'importance véritable des « perfectionnements » apportés à sa doctrine par les divers courants se réclamant de lui ne se mesurera pas à leur degré d'ingéniosité dialectique ou de technicité terminologique, mais à leur sensibilité à ce seuil critique, si bien perçu par Śaṅkara, au-delà duquel l'élaboration théorétique des problèmes se prend elle-même pour fin et fonctionne à vide. La force avec laquelle l'urgence du relai par l'expérience directe pourra être évoquée, la qualité du silence induit par le discours, resteront les critères ultimes.

1. Sur le *yoga* au sens restreint, la position de Śaṅkara est difficile à cerner. Il est certain qu'il combat le *Yogaśāstra* en tant que système métaphysique dualiste apparenté au Sāṃkhya (voir par ex. BSBh. II 1 3, II 2 37, IV 2 21). Mais sa terminologie trahit souvent l'influence de ce système, au point que certains (notamment P. Hacker) lui attribuent, en tant qu'œuvre de jeunesse, le *Yogabhāṣyavivaraṇa*. Il adhère à certaines de ses analyses psychologiques (BSBh. II 4 12) et croit à sa suite aux pouvoirs extraordinaires (I 3 27 et I 3 33). En tant que technique, il n'a rien à lui objecter (ni d'ailleurs à lui ajouter), comme en témoigne son commentaire de BG VI 10-20. La vraie question est celle du rôle qu'il lui réserve dans la réalisation du *brahman*. Il se pourrait que nous minimisions ce rôle parce que nous le voyons à travers ses grands disciples, lesquels ont fait beaucoup plus systématiquement que leur maître la théorie de cette approche du *brahman* et l'ont axée sur l'audition-répétition-méditation des « Grandes Paroles ». Des textes comme Mu.UBh. III 1 8, p. 522 (le Soi est perçu par le *yogin* à l'esprit « focalisé -*ekāgra*- et aux organes (sensoriels) rétractés -*upasaṃhṛtakaraṇa*-), Ch.UBh. VIII 1 3, p. 300 (formulation presqu'identique), BSBh. III 2 24 (voir le Soi suppose une parfaite concentration -*saṃrādhana*- faite de dévotion, de méditation et de dévouement au Seigneur), BSBh. IV 1 7, p. 392 (la posture dans laquelle on médite n'est pas chose indifférente) permettent de penser que l'approche de Śaṅkara lui-même était plus englobante.



CHAPITRE II

LES PREMIÈRES CONSTRUCTIONS SYSTÉMATIQUES

A. Padmapāda

Parmi les disciples immédiats de Śaṅkara, ceux qui ont pu bénéficier de son enseignement oral, Padmapāda est le seul à nous avoir laissé un commentaire, la *Pañcapādikā*, de l'œuvre capitale de son maître, le BSBh. Mais ce commentaire présente des aspects bien particuliers, à commencer par le fait qu'il n'a été conservé que très fragmentairement. Le texte disponible aujourd'hui ne couvre que l'introduction générale de Śaṅkara — connue sous le nom traditionnel d'*adhyāsabhāṣya* ou « Commentaire sur la surimposition » — et sa glose des quatre premiers *sūtra* du premier chapitre du premier livre, soit environ le seizième de l'œuvre totale[1]. La *Pañcapādikā* elle-même se divise en neuf *varṇaka* ou sections, d'étendue très inégale. Mais son contenu proprement philosophique est presqu'entièrement concentré dans la première section, les autres étant surtout consacrées à la théorie de l'éxégèse des textes védiques[2]. Or, pour Padmapāda, le phénomène de l'ego est au cœur de la surimposition, à tel point qu'il appelle

1. Diverses allusions permettent de penser que Padmapāda se proposait de commenter le BSBh. tout entier. On ignore s'il en a été empêché par des circonstances extérieures ou bien si son œuvre a été postérieurement mutilée. Il existe bien dans la tradition védântique une « histoire » de cette perte (voir P. Martin-Dubost, *op. cit.*, p. 147 et, pour plus de détails, D. Venkataramiah, *The Pañcapādikā of Padmapāda* G.O.S. 107, introduction, p. xiv sq.), mais ce n'est guère autre chose qu'une légende. Le terme même de *Pañcapādikā* (litt. « (la glose) portant sur cinq *pāda* ou chapitres ») n'est pas facile à justifier, cf. P. Hacker, *Die Schüler Śaṅkaras*, Wiesbaden 1950, p. 21 sq. Dans l'état actuel de nos connaissances, aucune autre œuvre ne peut, de manière certaine, être attribuée à Padmapāda.

2. Cette première section est, à elle seule, presqu'aussi étendue que toutes les autres réunies. C'est que Padmapāda, tout en expliquant mot pour mot le texte de l'introduction de Śaṅkara, introduit de vastes développements autonomes. Son œuvre sera citée ici dans l'édition de Madras (Government Oriental Series CLV, 1958). Accompagnée de deux sous-commentaires, elle forme la première partie d'un volume qui englobe, en deuxième partie, le *Vivaraṇa* de Prakāśātman.

lui-même cette première section « le super-commentaire sur l'ego » -*ahaṃkāraṭīkā*-, le désignant ainsi tout spécialement à notre attention[1]. C'est là, en effet, qu'il s'écarte le plus visiblement des voies déjà tracées par Śaṅkara et développe une conception de l'ego d'une singulière originalité. Pourtant, ce n'est peut-être pas un hasard si l'école d'interprétation, issue en fait de lui, n'est pas nommée d'après son œuvre, mais d'après celle de son disciple Prakāśātman, le *Vivaraṇa*. Il y a chez Padmapāda une certaine effervescence spéculative, un aspect de recherche toujours inchoative et tâtonnante qui ne favorise pas la cristallisation de sa pensée en système doctrinal achevé. Indépendamment de l'état fragmentaire dans lequel elle nous a été transmise, l'œuvre de Padmapāda paraît procéder par coups de sonde successifs, par intuitions discontinues. Elle se présente davantage comme un chantier, un laboratoire où les idées apparaissent à l'état naissant, que comme un arsenal de thèses définitives.

1. *Le statut ontologique de la nescience*

Si l'on cherche à interpréter ce texte dans la perspective de la fonction de l'ego, et de sa relation à l'*ātman*, le premier obstacle auquel on se heurte est un certain foisonnement désordonné de la terminologie. Désormais, à côté de l'*ahaṃkāra*, apparaissent constamment (et non plus de manière épisodique comme chez Śaṅkara) l'*ahaṃpratyaya* ou « notion du Je » (avec son doublet *asmatpratyaya*, « notion du Nous », cela en conformité avec la première phrase de l'introduction du BSBh.), l'*ahaṃpratyayin* ou « porteur de la notion du Je », et enfin l'*ahaṃkartṛ* ou « agent de l'ego ». Il reste cependant possible d'introduire un certain principe d'ordre à l'intérieur de cet apparent chaos. Et ce principe pourrait s'énoncer ainsi : la conception de Padmapāda repose sur la distinction radicale, confinant parfois à l'opposition, de l'ego et de son « agent » ; l'ego lui-même se présente régulièrement comme un pur « cela », une chose non-pensante, alors que son agent, bien qu'il englobe un élément de « cela », est un véritable sujet. Les autres termes, *ahaṃpratyayin*, etc., pourront assez aisément être interprétés en fonction de ces deux significations-mères, celle de structure inerte et celle de sujet[2]. Mais celles-ci, à leur tour, ne

1. PP IX, p. 351, désignation reprise encore au XVI^e^ siècle par Dharmarāja, l'auteur de la *Vedāntaparibhāṣā* (d'après P. Hacker, *op. cit.*, p. 27, n. 2).

2. Une fois qu'elles ont été séparément identifiées, il est facile de repérer chacune de ces deux significations dans les différents contextes où elles se présentent. Mais il convient de remarquer que le terme *ahaṃkāra* empiète souvent sur le domaine de l'autre, alors que l'inverse ne se produit jamais.

deviennent intelligibles qu'en relation à la conception particulière que s'est forgée Padmapāda de la nescience et de la surimposition. Pour mieux ressaisir la cohérence de toute cette construction il a paru ici indispensable, eu égard à la densité elliptique et allusive du style de l'auteur, de couper ses développements le moins possible, quitte à recourir à de longues citations.

L'originalité de Padmapāda se manifeste tout d'abord dans son interprétation du passage du BSBh. (introduction, p. 1) qualifiant la nescience de « pratique mondaine originelle dérivée d'une connaissance erronée »... *mithyājnānanimittaḥ*. Voici en quels termes il analyse cette expression apparemment anodine : « *mithyājñāna* se décompose en *mithyā* et en *tadajñāna* (« absence de la connaissance de cela »). Le mot *mithyā* exprime l'indéterminabilité. Le mot *ajñāna*, par le fait qu'il exclut la connaissance, exprime la puissance de nescience, de nature non-pensante. Le terme *tannimittaḥ* « dérivé de cela » signifie en fait « ayant cela pour cause matérielle » — Mais comment peut-on parler du caractère originel d'une pratique pour laquelle existe une cause? — A cela on répond : « Il est nécessaire d'admettre, dans les choses externes et internes, (la présence de) cette puissance de nescience comme ce qui accompagne la pure et simple existence de leur forme propre. Autrement, la manifestation des objets illusoires ne serait pas possible. En ce qui concerne les réalités non-pensantes, elles n'empêchent certes pas la manifestation de leur forme propre, car la non-appréhension (de celle-ci) est à mettre au compte de l'insuffisance des moyens de connaissance droite (employés). Elle est en effet présente aussi bien avant l'apparition de l'argent (sur le morceau de nacre) qu'après, lorsque l'appréhension de la forme propre (de la nacre) est effective. Elle est donc seulement la cause de l'apparition d'une forme autre (que la vraie). Mais le Soi intérieur, auto-lumineux en tant que la conscience constitue son essence, ne peut avoir d'autre cause de la non-manifestation de sa nature de *brahman*. Cette absence de manifestation provient donc de cette puissance originelle de nescience qui adhère (au Soi intérieur) et joue le rôle d'un obstacle. C'est elle qui empêche, dans la conscience intérieure, la manifestation de sa nature de *brahman* et produit la manifestation d'entités comme l'ego, etc. qui ne possèdent pas cette nature. Dans le sommeil profond elle ne subsiste plus que sous la forme des traces résiduelles laissées par l'ego et autres projections, mais (au réveil) elle resurgit. Et c'est pourquoi la pratique mondaine, selon laquelle (chacun) se croit un être humain, et qui consiste dans les fonctions du « je » et du « mien », est dite, en dépit de son caractère originel, produite par la

nescience indéterminable, mais non pas cependant au sens d'une causation extérieure »[1].

Ce texte, encore énigmatique en lui-même, trouve son complément naturel dans le développement des pages 98-100 qui décrit l'ego comme le premier parmi les produits de transformation de l'*avidyā* : « (la nescience) est décrite ici et là, de façon diverse, dans la Révélation, la Tradition, les récits légendaires, les *Purāṇa*, comme « nom et forme », « non-développé », « nescience », « *māyā* », « Nature originelle », « non-appréhension », « non-manifesté », « ténèbres », « cause », « dissolution », « puissance », « grand sommeil », « assoupissement », « impérissable », « éther ». En empêchant la conscience de se manifester dans sa nature de *brahman*, définissable comme auto-établie, elle amène à l'existence la condition d'âme individuelle. Cette nescience, qui n'a pas eu de commencement, est l'écran sur lequel apparaissent le savoir, le *karman* et les traces résiduelles de connaissances antérieures. Dans le sommeil profond elle ne consiste plus que dans l'occultation de la lumière (de la conscience) et dans les traces résiduelles laissées par ses projections. Dirigée par le Suprême Seigneur, elle se transforme en un produit d'évolution particulier, l'ego, substrat des deux puissances de connaissance et d'action, support unique des états d'agent et de patient. Recevant la lumière de son union à la conscience immuable, il est lui-même auto-lumineux et révélé. Et (réciproquement), de par sa fusion avec lui, la conscience immuable, le plan du Soi, le non-objectif, passe faussement pour « patient ». Comment donc cet (ego) pourrait-il encore être présent chez l'individu profondément endormi, au moment où sont abolies toutes les transformations de la nescience? On ne doit pas non plus (à la manière des Sāṃkhya) raisonner ainsi : « en tant que transformation particulière résidant en un substrat (à savoir la *prakṛti*), l'ego ne s'intègre pas à (la conscience) qui le manifeste,

1. PP I, pp. 26-30 : ... *mithyājñānanimittaḥ iti / mithyā ca tadajñānaṃ ca mithyājñānam / mithyeti anirvacanīyatā ucyate / ajñānam iti ca jaḍātmikā avidyāśaktiḥ jñānaparyudāsena ucyate / tannimittaḥ tadupādānaḥ ityarthaḥ / kathaṃ punaḥ naimittikavyavahārasya naisargikatvam atrocyate avaśyam eṣā avidyāśaktiḥ bāhyādhyātmikeṣu vastuṣu tatsvarūpasattāmātrānubandhī abhyupagantavyā / anyathā mithyārthāvabhāsānupapatteḥ / sā ca na jaḍeṣu vastuṣu tatsvarūpāvabhāsaṃ pratibadhnāti / pramāṇavaikalyād eva tadagrahaṇasiddheḥ / rajatapratibhāsāt prāk ūrdhvaṃ ca satyām api tasyāṃ svarūpagrahaṇadarśanāt / ataḥ tatra rūpāntarāvabhāsahetur eva kevalam / pratyagātmani tu citisvabhāvatvāt svayaṃprakāśamāne brahmasvarūpānavabhāsasya ananyanimittatvāt tadgatanisargasiddhāvidyāśaktipratibandhād eva tasya anavabhāsaḥ/ ataḥ sā pratyakciti brahmasvarūpāvabhāsaṃ pratibadhnāti, ahaṃkārādyatadrūpapratibhāsanimittaṃ ca bhavati, susuptyādau ca ahaṃkārādivikṣepasaṃskāramātraśeṣaṃ sthitvā punar udbhavati, ityataḥ naisargiko 'pi ahaṃkāramamakārātmako manuṣyādyabhimāno lokavyavahāraḥ mithyājnānanimittaḥ ucyate ; na punar āgantukatvena /*

il a donc ce (substrat) pour cause (unique) ». S'il en allait ainsi, des états comme ceux de patient, etc., qui en sont des modalités, se manifesteraient uniquement sous un aspect objectif, écartant toute union à un « je ». Or cela ne se produit pas. Et cette transformation particulière, une fois séparée par la pensée du Soi conscient non-objectif, reçoit des philosophes du Vedânta les noms d'« organe interne », de « *manas* », de « porteur de la notion de l'ego », cela en référence particulière à son pouvoir cognitif. Mais, lorsqu'ils se réfèrent particulièrement à son pouvoir moteur, ils l'appellent « souffle ». Cette fonction d'agent de l'ego, assumée par le Soi, est illusoire. Elle est produite par l'organe interne qui vient « influencer » (la conscience immuable), à la manière dont un quelconque (objet rouge) approché d'un cristal le teinte (de manière factice) en rouge »[1].

En décomposant *mithyājnāna* en *mithyā* et *ajñāna* — analyse arbitraire mais compatible avec les règles de la liaison phonétique — Padmapāda vise à dépsychologiser totalement la nescience[2] pour l'ériger en entité cosmique, cause matérielle -*upādāna*- de tous les phénomènes internes et externes. Pour la première fois, peut-être, les deux fonctions classiques de l'*avidyā-māyā* — fonctions de cèlement -*āvaraṇa*- et de projection -*vikṣepa*- — se trouvent à la fois clairement distinguées et coordonnées. Dans l'erreur perceptive la nescience se borne à fournir la matière première de l'illusion (par ex. l'argent projeté sur le morceau de nacre), mais n'intervient en rien dans le « défaut » qui se traduit par la non-perception de la nacre : ce n'est pas elle, à proprement parler qui « voile » la nacre. Sa fonction de cèlement, au contraire, n'a de sens qu'en

1. PP I, pp. 98-100 : ...*yeyaṃ śrutismṛtītihāsapurāṇesū nāmarūpam avyākṛtam avidyā māyā prakṛtiḥ agrahaṇam avyaktaṃ tamaḥ kāraṇaṃ layaḥ śaktiḥ mahāsuptiḥ nidrā akṣaram ākāśam iti ca tatra tatra bahudhā gīyate caitanasya evāvasthitalakṣaṇabrahmasvarūpatāvabhāsaṃ pratibadhya jīvatvāpādikā vidyākarmapūrvaprajñāsaṃskāracitrabhittiḥ suṣupte prakāśācchādanavikṣepasaṃskāramātrarūpasthitir anādir avidyā, tasyāḥ parameśvarādhiṣṭhitatvalabdhapariṇāmaviśeṣo vijñānakriyāśaktidvayāśrayaḥ kartṛtvabhoktṛtvaikādhāraḥ kūṭasthacaitanyasaṃvalanasaṃjātajyotiḥ svayaṃprakāśamāno 'parokṣo 'haṃkāraḥ, yatsaṃbhedāt kūṭasthathacaitanyo 'nidamaṃśa ātmadhāturapi mithyaiva bhokteti prasiddhim upagataḥ | sa ca suṣupte samutkhātanikhilapariṇāmāyām avidyāyāṃ kutastyaḥ | na caivaṃ mantavyam āśritapariṇatibhedatayaivāhaṃkāranirbhāse 'nantarbhutaiva tanimittamiti | tathā sati apākṛtāhaṃkṛtisaṃsarge bhoktṛtvādis tadviśeṣaḥ kevalam idantayaivāvabhāseta, na ca tathā samasti || sa ca pariṇāmaviśeṣaḥ anidaṃcidātmano buddhyā niṣkṛṣya vedāntavādibhiḥ antaḥkaraṇaṃ mano buddhir ahaṃpratyayī iti ca vijñānaśaktiviśeṣam āsritya vyapadiśyate parispandaśaktyā ca prāṅaḥ iti | tena antaḥkaraṇoparāganimittaṃ mithyaivāhaṃkartṛtvam ātmanaḥ, sphaṭikamaṇer ivopadhānanimitto lohitimā |* Sur les raisons de lire *vidyākarma*, etc., (au lieu de *avidyā..*), voir Hacker, *op. cit.*, p. 114, n. 2.

2. A cette *avidyā*, ou ignorance structurelle, s'opposera alors l'erreur-événement, ou *bhrānti*, celle commise par un sujet déterminé à propos d'un objet déterminé.

rapport à l'*ātman* et à son auto-luminosité. L'exemple du sommeil profond, où les projections phénoménales ne subsistent plus qu'à l'état de traces alors qu'aucun progrès ne se dessine parallèlement vers le dévoilement de la forme propre du Soi, sert (en autres choses) à illustrer la distinction des deux fonctions. Mais leur interdépendance est aussi implicitement posée : étant donné que, par définition, l'auto-luminosité ne saurait être abolie par la nescience, quelque chose *doit* se manifester en lieu et place de la « nature de *brahman* du Soi », à savoir précisément les projections phénoménales. C'est probablement cette conscience d'une « distinction dans l'interdépendance » des deux fonctions qui permet à Padmapāda de se montrer aussi « libéral » dans son choix d'équivalents de l'*avidyā*.

Dans ce schéma, donc, l'ego proprement dit, ou *ahaṃkāra*, se présente comme un « développement particulier » -*pariṇāmaviśeṣa*-, une sorte de transformation primaire de cette substance des phénomènes qu'est devenue la nescience. En tant que tel, il « coiffe » ses propres dérivés, les « puissances de connaissance et d'action », c'est-à-dire les fonctions de sensation et de régulation « intelligente » du comportement d'une part, les fonctions motrices et d'entretien de la vie d'autre part. Et c'est la coalescence de ce premier développement de la nescience avec la conscience transcendantale qui engendre le phénomène de l'*ahaṃkartṛtva*. Celui-ci représente donc l'illogique, l'« indéterminable » -*anirvacanīya*- synthèse de ce qui pense et de ce qui ne pense pas, du Soi et de l'ego. Padmapāda ne cesse de désigner, à travers toute une série d'expressions convergentes (où malheureusement une certaine confusion est produite par la fréquente substitution d'*ahaṃkāra* à *ahaṃkartṛ*), la nature hybride de cette réalité. C'est ainsi qu'il définit le Soi comme : « l'élément non-objectif, uniformément conscient, de la notion du Nous »[1] ou évoque « la conscience immaculée, élément non-objectif de la notion du Nous »[2]. Il annonce à l'avance qu'il montrera « comment le « je » comporte un élément surimposé »[3]. Commentant l'expression de Śaṅkara « objet de la notion du Nous », il déclare : « On considère que la notion du Nous (désigne) l'ego, et celui-ci contient une réalité d'essence objective et une réalité d'essence inobjective »[4]. Enfin,

1. PP I, p. 22 : ...*asmadpratyaye yaḥ anidamaṃśa cidekarasaḥ...*
2. PP I, p. 70 sq. : ... *nirañjanasya caitanyasya asmadarthe anidamaṃśasya...*
3. PP I, p. 31 : *aham iti ... yathā adhyastāṃśāntarbhāvaḥ tathā darśayiṣyāmaḥ |*
4. PP I, p. 85 sq. : *asmadpratyayatvābhimato 'haṃkāraḥ | sa cedamanidaṃrūpavastugarbhaḥ...*

reprenant une image déjà utilisée avant lui, il le qualifie de « nœud »[1].

Cette manière de concevoir l'ego comme le premier dérivé cosmique de la nescience ne peut manquer d'éveiller le soupçon qu'une restauration du dualisme est ici en marche. En particulier, l'usage des termes *pariṇāma* et *pariṇati* semble autoriser une assimilation de la nescience-cause matérielle à la *prakṛti* du système Sāṃkhya. De plus, à cette différence près qu'il se place au sommet de l'échelle des *tattva* dérivés et non plus après la *buddhi*, l'ego paraît devoir retrouver ici sa fonction de carrefour de la manifestation, de principe de bifurcation : l'évolution se poursuivant au-delà de lui dans la double direction des éléments matériels grossiers (représentés ici par les souffles) et des composants subtils de l'organe interne. Et c'est pourquoi Padmapāda va au devant de ce genre d'accusation en invoquant l'expérience immédiate. Remarquons toutefois qu'il ne prétend pas remonter à une quelconque manifestation directe du « je » pur[2], mais seulement à des états comme celui de *bhoktṛ*, « patient » ou sujet de l'expérience affective. Son argument revient à ceci : si la

1. PP I, p. 156. L'image remonte peut-être (comme le suggère P. Hacker) au « nœud du cœur » de Mu.U II 1 8 et III 2 9 (cf. aussi le « nœud de la nescience » en II 1 10).. Elle figure également dans le commentaire (difficile à dater) d'Harivṛṣabha au *Vākyapadīya* de Bhartṛhari (I 5) : « Accéder au *brahman*, c'est simplement franchir le nœud de l'individualité qui fait dire « le mien, moi... » (trad. M. Biardeau, P O C I, XXIV, p. 33). On la trouve encore dans la « section de la connaissance » du *Tripūrarahasya*, texte tantrique (ou plutôt *śākta*) : « Tant qu'on n'a pas tranché le nœud on atteint pas le bonheur. D'innombrables nœuds sont noués sur la corde de l'aveuglement, faite de l'ignorance de notre véritable nature... mais le principal d'entre eux est la croyance que le corps (et les organes) sont le Soi » (X 22-24, éd. Kashi Sanskrit Series, 1967, p. 135).

L'image a une double signification, psychologique et sotériologique. D'un côté, le nœud est le « complexe » inconscient primaire qui suscite la perpétuelle fuite en avant du désir. De l'autre, il symbolise le resserrement sur l'individu des liens de la servitude. C'est pourquoi Padmapāda le qualifie aussitôt de « pilier principal de la salle de danse de la transmigration » *saṃsāranṛtyaśālāmūlastambha (ibid.)*. La même image peut encore s'appliquer au rapprochement « violent » de deux réalités, au départ étrangères l'une à l'autre. Or tel était déjà — chez Śaṅkara et aussi dans le Sāṃkhya-Yoga — le statut de l'*ahaṃkāra* comme surimposition réciproque du mécanisme psycho-physique et de la conscience pure. L'originalité de Padmapāda consiste à traiter l'ego en pur « cela », premier développement de la nescience et cause matérielle immédiate du corps et des organes, le rôle de « mixte » revenant désormais à l'*ahaṃkartṛ*. Mais puisqu'à l'ego lui-même s'attachait déjà traditionnellement, au temps de Padmapāda, cette connotation de « mixte », on s'explique qu'il succombe souvent à la tentation d'appeler simplement « ego » l'agent de l'ego.

2. Et cela pour une raison évidente : un adversaire pourrait toujours répliquer que le « je » pur, le simple *aham iti*, traduit la présence de l'*ātman* ou du *puruṣa* et que l'*ahaṃkāra*, en tant que principe cosmique non-pensant, n'est en rien impliqué dans cette expérience.

signification de la première personne, l'*asmad-artha*, est attestée par l'expérience dans tous les états affectifs, c'est qu'elle est déjà présente dans la cause matérielle de ces états. Aussi « cosmique » que l'on voudra, l'ego doit conserver sa fonction de support des énoncés et comportements « en première personne ». Or la nescience, pure substance impersonnelle, est incapable de communiquer à son premier dérivé cet *asmadartha* dont elle est elle-même dépourvue. C'est dire que la transformation de la nescience en *ahaṃkāra* n'est pas du même ordre que la transformation de l'*ahaṃkāra* en ses propres dérivés. Ce que Padmapāda exprime à sa manière en précisant que la première transformation s'opère sous l'égide du Suprême Seigneur. Quelle que soit encore l'obscurité de cette conception, elle atteste, de la part de son auteur, une conscience aiguë des dangers du dualisme. On comprend ainsi que sa manière singulière de placer l'*ahaṃkāra* en tête des transformations de la nescience, loin de représenter une variante mineure du schéma Sāṃkhya, en subvertit totalement la logique.

A partir d'ici nous pénétrons en terrain mouvant. C'est que dans son effort pour penser la nescience et ses dérivés en dehors de tout psychologisme, et sans pour autant retomber dans une opposition abrupte de la Nature et de l'Esprit, Padmapāda n'a guère de prédécesseurs sur les traces desquels il pourrait s'avancer. La direction générale de sa recherche, au moins, est claire. Il s'efforce de concevoir la nescience comme positivement intégrée à la nature même du *brahman*, immanente à lui, et non plus comme quelque chose qui viendrait le délimiter et le fractionner (serait-ce « illusoirement ») de l'extérieur. En témoigne déjà sa prédilection pour les composés *avidyāśakti* et *māyāśakti*, « puissance de nescience » et « puissance de *māyā* », au détriment des termes *avidyā* et *māyā* employés seuls. Très caractéristique également est l'expression *sattāmātrānubandhi* « associée au simple fait de l'existence de... » pour qualifier la nescience. Nous l'avons rencontrée plus haut (PP I, p. 27) dans le cours de la description de l'*avidyā* en tant que cause matérielle des phénomènes tant internes qu'externes. Mais elle qualifie aussi bien cette même *avidyā* en tant que tare congénitale -*naisargikadoṣa*- de la « conscience introvertie »[1], c'est-à-dire de l'*ātman*. Et cette dualité d'applications se justifie parfaitement pour qui cherche à appréhender — et c'est le cas de Padmapāda — la projection des phénomènes et l'occultation de la lumière du Soi comme les deux faces d'un seul et même processus.

1. PP I, pp. 23-24.

Reste que la seconde application est de prime abord choquante en ce qu'elle paraît contrevenir à toutes les caractérisations traditionnelles de l'*ātman-brahman* qui le présente comme la perfection immuable de la conscience immaculée. Padmapāda s'efforce donc d'en atténuer le caractère paradoxal : « Ici aussi (dans l'*ātman*) existe un défaut qui en voile la luminosité, et qui consiste en nescience ou non-saisie — Comment le sait-on? — Par la Révélation et par une présomption appuyée sur elle. (Faisons état) d'abord de la Révélation : « refoulés par l'irréel » (Ch.U VIII 3 2) et « plongé dans l'aveuglement, impuissant, il s'afflige » (Sv.U IV 7). Et voici le raisonnement par présomption : dans tous les textes révélés, la connaissance qui a trait au *brahman* est enseignée en vue de la délivrance. Dès lors il va de soi qu'existe une servitude naturelle de l'âme individuelle faite de nescience, une absence de compréhension de son identité d'essence au *brahman* — Mais n'a-t-on pas déjà affirmé que l'âme n'était pas différente du *brahman*? — Sans doute, et c'est bien pourquoi s'impose la nécessité d'admettre la nescience comme ce qui occulte, dans l'âme individuelle, l'essence lumineuse du *brahman*. Autrement, (l'âme) possédant en vérité absolue cette nature (de *brahman*), si la compréhension de ce fait était (pareillement) établie de tout temps, l'enseignement de cette identité serait inutile. Donc, ceux qui sont versés dans la Révélation, la Tradition et la logique, doivent admettre que le *brahman* d'essence uniforme est le support de la manifestation (illusoire) d'une infinité d'âmes délimitées par la nescience sans commencement »[1].

Bien qu'exprimée dans un langage conventionnel, la pensée de Padmapāda est ici assez subtile. Le contexte du passage est constitué par une analyse du phénomène général de l'erreur perceptive. Les thèses en présence s'accordent au moins sur un point, à savoir qu'un « défaut » affectant l'objet perçu ou le sujet percevant est toujours à l'origine de l'erreur. Elles divergent dans leur conception du mécanisme psychologique par lequel ce défaut produit ensuite l'erreur. Or, à la réflexion, il apparaît que ledit défaut ne peut affecter, à proprement parler, que la *relation*

1. PP. I, pp. 73 : ...*vidyate eva atrāpyagrahaṇāvidyātmako doṣa prakāśasyāvacchādakaḥ | katham avagamyate śruteḥ tadarthāpatteśca | śrutis tāvat anṛtena hi pratyūḍhāḥ anīśayā śocati muhyamānaḥ ityevamādyā | tadarthāpattir api vidyaiva sarvatra śrutiṣu brahmaviṣayā mokṣāya nivedyate | tenārthād idam avagamyate jīvasya brahmasvarūpānavagamo 'vidyātmake bandho nisargata evāstīti || nanu na jīvo brahmaṇo 'nyaḥ ityuktam | bāḍhaṃ ata eva 'rthāj jīve brahmasvarūpaprakāśācchādikā avidyā kalpyate | anyathā paramārthatas tatsvarūpatve tadavabodho 'pi yadi nityasiddhaḥ syāt tadā tādātmyopadeśo vyarthaḥ syāt | ataḥ anādisiddhāvidyāvachinnānantajīvanirbhāsāspadam ekaraṣaṃ brahmeti śrutismṛtinyāyakovidair abhyupagantavyam |*

percevant-perçu elle-même, et non pas l'un ou l'autre de ses termes pris isolément. Si l'objet est, par exemple, très éloigné, ou bien accidentellement camouflé, ou encore extérieurement très semblable à tel autre objet (ainsi pour la nacre et l'argent), cela ne peut être considéré comme défaut que du point de vue pragmatique de celui qui cherche à l'identifier. De même, c'est parce que l'œil ne nous intéresse qu'en tant qu'instrument de vision que nous le jugeons « endommagé » par la cataracte, le glaucome, etc. De sorte que, lorsque Padmapāda déclare : « ici aussi il y a un défaut », cela ne concerne *stricto sensu* ni l'âme individuelle en tant que telle ni le *brahman*, mais uniquement leur relation, laquelle ne peut être que fausse. En conservant le langage de la perception sensible, on pourrait dire qu'aussi longtemps que l'individu cherchera à « voir » le *brahman* comme un objet, il le trouvera toujours trop loin ou trop près, ou camouflé, il ne trouvera jamais la « bonne distance », précisément parce qu'entre lui et le *brahman* il n'y a pas de distance du tout. La nescience est ce qui se joue « entre » les deux termes, suscitant et occupant elle-même (cèlement-projection) cet intervalle fictif.

Dire que l'âme individuelle est « naturellement serve », ou « délimitée par la nescience sans commencement », revient à écarter tout psychologisme. Loin que la nescience soit faite de ses erreurs accumulées, c'est au contraire l'âme qui, pétrie de nescience, est inauthentique de part en part. Il semblerait donc que Padmapāda transfère de l'âme individuelle au *brahman* la charge de l'ignorance métaphysique. Ne décrit-il pas celui-ci comme le « support -*āspada*- de la manifestation (illusoire) d'une infinité d'âmes délimitées par la nescience »? En réalité, nous sommes ici en présence d'une sorte de chassé-croisé : la nescience ou manifestation du multiple est ontologiquement rapportée au seul *brahman*, en tant qu'unique source concevable d'existence positive, mais phénoménologiquement déterminable par rapport au seul *jīva*, puisque le *brahman* demeure *ekarasa*, « d'essence uniforme » litt. « de saveur unique »), c'est-à-dire non affecté par un quelconque choc en retour de la manifestation. Ce qui, au niveau du *brahman*, est *śakti*, puissance positive, est vécu sur le mode négatif par l'individu. A cette contradiction Padmapāda ne cherche pas de solution logique. Pour lui, répétons-le, c'est la situation initiale elle-même qui est fausse, les données du problème qui sont incohérentes. Il est absurde de chercher à déterminer la « vraie » relation de deux termes si totalement identiques l'un à l'autre que leur dissociation n'aurait jamais dû se produire. L'*avidyā*, ou la *māyā*, décrite comme « celle qui s'entend à faire apparaître

l'impossible »[1], ne se laissera en fin de compte surmonter que « pratiquement ».

On pourrait aller jusqu'à dire qu'aussi bien le *brahman*, en tant que transcendance inaccessible à notre expérience immédiate, que le *jīva* (ou l'*ahaṃkartṛ*) représentent déjà en eux-mêmes des abstractions prélevées sur une signification-mère désignable conventionnellement par le terme *ātman*. Seul peut-être le prestige du terme *brahman*, l'aura de « sacré » qui l'entoure, prévient Padmapāda de le poser explicitement comme le symétrique de l'âme individuelle. Que telle soit bien cependant la tendance profonde de sa pensée, son analyse du *tat tvam asi* le montrera[2].

Ici pourtant, c'est un autre schéma qui prévaut. Padmapāda paraît se résigner temporairement à laisser croire que le *brahman* est la source de l'illusion, et donc du mal sous toutes ses formes, mais il équilibre cette apparence par une autre, celle de la Révélation comme remède donné en même temps que le mal : « dans tous les textes révélés la connaissance qui a trait au *brahman* est enseignée *en vue de* la délivrance ». La présence constante du phare de la Révélation à l'horizon de l'expérience humaine, la possibilité de recourir à elle à tout moment[3] est sans doute ce qui, dans l'Advaita, compense l'absence de la catégorie de la Grâce. En même temps, cette conception d'un *brahman* se voilant par la projection phénoménale pour se redévoiler à travers un fragment privilégié de cette projection (les sons du Veda) apparaît à l'évidence comme une construction métaphysique

1. PP I, p. 109 : ...*asaṃbhāvanīyāvabhāsacaturā...* ; cf. p. 79 : *etad indrajālam eva / avidyākṛtatvāt /*

2. Dans un texte situé vers la fin de l'ouvrage transparaît l'idée que, si le *jīva* est posé comme entretenant une certaine relation au *brahman*, sa finitude constitutive se communiquera à ce dernier et le dénaturera. Cela ne signifie pas, bien entendu, que *jīva* et *brahman* doivent être posés absolument à part l'un et l'autre, mais au contraire que le *brahman* (Padmapāda conserve le terme consacré par l'usage religieux), en tant que plénitude concrète, absorbe tout ce qui est positif dans le *jīva* et ainsi ne se laisse pas limiter de l'extérieur par lui. « ...En vérité absolue, c'est le Seigneur omniscient, non enfermé dans la notion de « je », non établi par d'autres sources de connaissances (que la Révélation), qui constitue l'essence, la forme propre de ce *(jīva)*. C'est de cette manière seulement qu'il correspond au contenu de la racine *BṚH* (« amplitude ») et mérite de nom de *brahman*. Autrement, s'il était dépourvu de la forme propre de ce *(jīva)*, il ne possèderait pas l'amplitude illimitée et ne pourrait pas s'appeler *brahman...* » *paramārthatas tu yaḥ sarvajña īśvaro 'haṃpratyaye 'nantarbhūtaḥ pramāṇāntarānavasitaḥ so 'syātmā svarūpam / evam asau bṛmhatyarthānvayāt brahmaśabdābhidhānīyatāṃ labhyate / itarathā tadrūpavikalasya na niraṅkuśaṃ bṛhattvam iti na brahmaśabdābhidheyaḥ syāt /* PP IV, p. 288 sq.

3. Pour les castes qui ont accès au Veda, il s'agit d'un recours direct. Pour les autres, il convient d'abord de se ménager des renaissances « avec accès au Veda », un Veda dont personne n'ignore tout à fait l'existence et les promesses.

provisoire, une manière de se préparer intellectuellement à accueillir la vraie auto-luminosité, située à la fois en-deçà et au-delà du « cèlement » et du « dévoilement ».

* * *

Après avoir tenté de montrer en quoi l'introduction de la nescience, à titre de puissance du *brahman* productrice du multiple et de l'individualité, n'impliquait pas nécessairement la restauration du dualisme, il nous reste à faire voir comment Padmapāda conçoit positivement, dans le cadre de la théorie de la surimposition, ce processus de la manifestation. Nous utiliserons comme fil conducteur le passage suivant qui forme la conclusion du texte analysé plus haut : « Donc la Révélation et le raisonnement par présomption fondé sur elle montrent que l'âme individuelle, bien qu'auto-lumineuse, ne se manifeste pas telle qu'elle est, à savoir distincte du complexe du corps et des organes, puisque l'on constate l'existence d'une surimposition de la forme : « je suis un être humain ». C'est donc que sa forme propre, l'identité du Soi au *brahman*, n'apparaît pas ; et la cause en est le *tamas* (= la nescience) qui occulte la lumière dont il est privé de toute éternité. Et c'est ainsi que devient possible la surimposition de l'ego produit par ce *(tamas)* »[1]. L'intérêt de ce texte réside dans sa démarche régressive : si l'âme individuelle est 1) confondue avec le corps, c'est 2) qu'elle n'est pas reconnue dans sa forme propre, erreur qui oblige à son tour à remonter 3) à la « première » intervention de la nescience sous forme du phénomène de l'ego. Śaṅkara paraissait encore mettre sur le même plan (cf. la fin de l'introduction du BSBh.) la surimposition des propriétés extérieures (« je suis riche »), celle des propriétés du corps (« je suis maigre »), des sens (« je suis aveugle »), de l'organe interne (« je désire »). De plus, il ne distinguait que de manière formelle entre la surimposition de la chose *-dharmin-* et celle de ses propriétés *-dharma-*. L'originalité de Padmapāda consiste à concevoir ce processus sous la forme d'une série de surimpositions dont chacune conditionne la suivante. Il s'efforce donc de remonter, palier par palier, de l'expérience intégralement constituée (« je suis un être humain ») au canevas abstrait de cette expérience, c'est-à-dire au phénomène de l'ego, « première surimposition »[2].

1. PP I, p. 80 sq. : *tadevaṃ svayaṃjyotiṣaiva sato jīvasya kāryakaraṇasaṃghātavyatiriktatāyāḥ tathā anavabhāsadarśanāt manuṣyo 'hamiti cādhyāsopalabdheḥ brahmātmaikatvasyāpi tatsvarūpasyānavabhāsanaṃ pūrvakālakoṭirahitaprakāśācchāditamonimittaṃ śrutitadarthāpattisamarpitaṃ tannimittāhaṃkārādhyāsaśca saṃbhāvyate* |
2. PP I, p. 31.

A ce schéma d'une surimposition « en cascade » Padmapāda fait une première allusion en commentant la phrase du BSBh. relative à la surimposition des « propriétés extérieures ». Il remarque à ce propos : « la signification de la première personne, l'élément non-objectif, est domaine (d'une surimposition) uniquement en tant que combiné au porteur de la notion du Je. Mais il ne se présente plus ici à l'état pur, comme lors de la surimposition du porteur de la notion du Je, alors qu'il n'avait pas (encore) été affecté par une autre surimposition »[1]. Un peu plus loin, l'expression du BSBh. « on surimpose le Soi interne, témoin universel, à l'organe interne et aux autres choses » lui fournit l'occasion de préciser sa pensée. Dans ce passage, comme il arrive souvent, la « thèse définitive » *-siddhānta-* ne réfute pas la « thèse provisoire » *-pūrvapakṣa-* mais se borne à l'expliciter. « — Mais c'est sur le seul organe interne que s'opère la surimposition du Soi interne. Sur les autres choses, c'est l'organe interne lui-même, rendu capable de connaissance immédiate par la surimposition (préalable) de la conscience (pure), qui est surimposé. C'est pourquoi (le BSBh.) déclare : « On doit considérer comme erroné de surimposer inversement à l'objet le sujet et ses propriétés ». Autrement, d'où la conscience pure, d'essence uniforme, tiendrait-elle ses propriétés surimposables? — Vous dites vrai. Mais il n'en demeure pas moins que l'organe interne est surimposé aux autres choses en tant qu'uni à la conscience. Jouant le rôle du Soi vis-à-vis de la chose (sens, etc.) à laquelle il est surimposé, il se tient à l'écart, comme s'il n'existait pas du tout. Ainsi l'essence consciente est-elle surimposée à toute chose, soit directement soit indirectement, sans que cela fasse de différence (réelle)... Et c'est pourquoi l'on commet l'erreur de considérer l'essence consciente comme inhérente à la *buddhi*, etc. et d'attribuer à chacune de ces choses réputées pensantes — la *buddhi*, le *manas*, les souffles, les sens, le corps — la fonction de l'ego »[2].

Si Padmapāda a été amené à proposer ce nouveau schéma de la surimposition, c'est pour s'être attaché, plus rigoureusement que

1. PP I, p. 154 sq. : *asmadarthaścāhampratyayisaṃbhinna evānidaṃcidaṃśo viṣayaḥ na punaḥ śuddha evāhampratyayina ivādhyāse adhyāsāntarānāskanditaḥ* |

2. PP I, p. 158 sq. : *nanu antaḥkarane eva pratyagātmanaḥ śuddhasyādhyāsaḥ, anyatra punaḥ caitanyādhyāsaparinispannāparokṣyam antaḥkaraṇam evādhyāsyate* | *ata eva tadviparyayeṇa viṣayiṇaḥ taddharmaṇāṃ ca viṣaye 'dhyāso mithyeti bhavituṃ yuktam ityuktam* | *anyathā caitanyamātraikarasasya kuto dharmāḥ ye 'dhyasyeran* | *satyamāha bhavān* | *api tu anyatrāntaḥkaraṇaṃ sacitkamevādhyasyamānaṃ yatrādhyasyate tasyaivātmanaḥ kāryakaratvam āpādya svayam avidyamānamiva tiraskṛtaṃ tiṣṭhati, cidrūpameva sarvatrādhyāse svataḥ parato vā na viśiṣyate... ata eva buddhyādiṣveva cidrūpam anusyūtam utprekṣamāṇā buddhimanaḥprāṇendriyaśarīreṣvekaikaikasmin cetanatvenāhaṃkartṛtvaṃ yojayanto bhrāmyanti* |

Śaṅkara, à l'idée que le *brahman*, parce qu'il n'entre dans aucune classe logique *-jāti-*, est dépourvu de propriétés. Dès le début de son commentaire il avait pris soin de remarquer que « félicité, expérience des objets et éternité » n'étaient distinguées du « sujet » *-viṣayin-* que pour la commodité de l'analyse[1]. Il imagine donc d'introduire entre la pure conscience fermée sur elle-même et les produits diversifiés de la nescience (qui, eux, sont pourvus de propriétés) un terme médiateur, le « porteur de la notion de l'ego » ou l'« organe interne ». C'est spécifié par cette première surimposition, pourvu grâce à elle de propriétés d'emprunt, que le Soi acquiert une frontière commune avec les sens, les souffles, etc., mais non pas directement. En même temps, la structure de l'expérience sensible est respectée : l'organe interne « se tient à l'écart, comme s'il n'existait pas du tout ». Comprenons que, simple intermédiaire, il s'efface dès que les pôles opposés du sujet et de l'objet ont été par lui mis en relation : l'expérience prend la forme, par exemple, d'un « j'ai faim » et non d'un « mon organe interne a faim ». Śaṅkara était donc bien fondé à présenter, au moins en première approximation, la surimposition comme l'échange apparent de l'essence ainsi que des propriétés respectives du sujet et de l'objet.

Mais la simplicité de ce schéma dissimule à son tour une redoutable ambiguïté. Qu'est-ce, en effet, que cet « organe interne » médiateur? Il est permis, sans doute, de l'identifier à l'*ahaṃkāra*, « premier produit de la nescience » ou « première surimposition », lui qu'un texte capital, déjà analysé, (PP I, pp. 98-100, cf. *supra*) autorisait précisément à appeler « organe interne » ou « *manas* » ou « porteur de la notion du Je » en tant que support de la puissance de connaissance, et « souffle » en tant que support de la puissance d'action. Mais si cet ego, ou cet organe interne, est en lui-même (avant toute surimposition) non-pensant, il se situe en réalité tout entier du côté des sens, souffles, etc. et rien n'interdit de le ranger dans une classe logique et de lui reconnaître des propriétés. D'où la nécessité de recourir à un nouvel élément médiateur entre lui-même et la conscience pure, ce qui entraîne une régression à l'infini... A moins que cet ego soit, non pas la première « chose » surimposée — comme on l'a supposé jusqu'ici — mais le résultat de la première surimposition. Padmapāda ne nous suggérait-il pas déjà lui-même cette interprétation lorsque, toujours dans ce même texte, il qualifiait l'ego de « première transformation de la nescience dirigée par le Suprême Seigneur »? C'est à ce niveau, semble-t-il, que la logique de la surimposition et celle de

1. PP I, p. 23.

la transformation autonome *-pariṇāma-* de la nescience exigent d'être complétées et corrigées l'une par l'autre. En effet, maintenir ces deux logiques isolées revient à considérer que la nescience est capable, simplement par elle-même, de développer la série de ses produits (ego, *buddhi*, sens, souffles, etc.), en sorte que la conscience pure les trouverait « tout faits » devant elle et n'aurait plus qu'à s'en emparer, dans l'ordre même de leur production, pour se surimposer à eux. Mais penser ainsi serait contrevenir aux postulats les plus fondamentaux de l'Advaita, sans pour autant éclairer en quoi que ce soit le mécanisme de la surimposition ou celui de la productivité de la nescience[1].

La non-dualité implique que ce soit l'*ātman-brahman* lui-même qui s'occulte et se particularise librement. Autrement, s'il venait seulement à être comme recouvert par les produits de transformation qu'une nescience extérieure à lui projetterait sur lui, il serait soumis à la souffrance et entraîné dans la transmigration. On ne doit donc pas le concevoir comme affecté d'ignorance mais comme possédant, à titre positif, une *avidyāśakti* ou « puissance de nescience ». Il est vrai que cette notion de *śakti* (que nous retrouverons dans la troisième partie de ce travail) se situe, pour l'essentiel, en dehors de l'horizon philosophico-religieux de l'Advaita śaṅkarien. Aussi bien, Padmapāda ne songe-t-il pas à aborder sur le mode spéculatif ce mystère de la libre auto-particularisation du *brahman*. Il ne cherche qu'à repérer les étapes logiques de ce processus de « rétrécissement » de la conscience absolue dont l'individu transmigrant représente l'aboutissement, et cela afin de parcourir, et de faire parcourir, le même itinéraire en sens inverse, par le moyen de la méditation (et peut-être aussi du *yoga*). Or, pour déterminer ces divers niveaux de spécification de la conscience, il est commode de décomposer chacun d'entre eux en un élément pensant invariable et un élément « objectif » surimposé et toujours différent. Tout se passe donc comme si (mais seulement *comme si*) une substance indépendante, la nescience, fournissait à chaque étape le nouvel élément à surimposer, et le fournissait à une conscience déjà chargée des autres éléments objectifs recueillis aux étapes précédentes. On est donc tenté ici d'extrapoler, de reconstituer le schéma complet de la surimposition vers lequel tendait le philosophe, mais qu'il paraît avoir seulement esquissé. L'arbitraire d'une telle tentative peut être compensé, au moins dans une certaine mesure, par la cohérence

1. Rappelons que, dans le système Sāṃkhya lui-même, la *prakṛti* n'est pas absolument indépendante : elle se met à évoluer dans la seule mesure où le *puruṣa* la « regarde », lui accorde une certaine attention.

qu'elle permet d'introduire dans le fantastique flottement de la terminologie de Padmapāda.

Puisque l'ego est déjà un produit et que, d'autre part, ni le Soi ni la nescience ne peuvent être attestés dans l'expérience comme des objets, il est nécessaire de poser : 1) une première surimposition, purement transcendantale, du Soi et de la nescience dont le résultat prendra les noms de « témoin » -*sākṣin*- ou de « Suprême Seigneur ». Elle représente, en somme, l'extra-version originaire de la conscience (que l'Advaita, faute de pouvoir la justifier spéculativement, se contente de baptiser « puissance de nescience ») : la conscience pure cherche à se référer à « quelque chose » de différent d'elle-même. 2) Étant seule au monde, la conscience ne peut que se rencontrer elle-même (cf. BAU I 4 1), mais déjà « en miroir », comme si elle était un objet. C'est le stade de la réflexivité, de la conscience de soi. Dans le langage de Padmapāda : sous le regard du Suprême Seigneur (ou « témoin ») la nescience se développe en ego *(ahaṃkāra)* et cet ego, une fois surimposé au « témoin », forme l'agent de l'ego -*ahaṃkartṛ*- « nœud de la pensée et de la non-pensée »[1]. 3) En disant « je » l'*ahaṃkartṛ* commence *ipso facto* à « penser », en ce sens qu'il projette le référentiel permanent de toutes les pensées (cf. Kant : « le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »). Dans le langage de Padmapāda : l'ego se développe en « organe interne » proprement dit (l'ensemble *buddhi-manas*) et cet organe, une fois surimposé à l'*ahaṃkartṛ*, produit le sujet connaissant ou *pramātṛ*. Mais la pensée, en tant qu'activité, suppose la présence d'une réceptivité qui lui fournisse une matière : 4) l'organe interne se développe sous forme des sens -*indriya*-, lesquels, surimposés au sujet connaissant, produisent le *bhoktṛ* « patient » ou « sujet de l'expérience affective ». A leur tour, les sens requièrent le support d'organes réunis en un « organisme » unique et ce dernier suppose un monde d'objets autour de lui, comme champ de son activité et corrélat de sa réceptivité. D'où les stades 5) de *prāṇin* ou *śārīrin* (« être vivant », « sujet incarné ») par surimposition du corps et des organes et 6) d'homme -*manuṣya*- ou de transmigrant -*saṃsārin*- par surimposition supplémentaire des conditions extérieures.

1. C'est, bien entendu, à ce niveau également que se situe l'*ahaṃpratyayin* ou « porteur de la notion du Je ». Mais celui-ci conserve chez Padmapāda l'ambiguïté qui était déjà la sienne chez Śaṅkara. Il est donc tantôt assimilé à l'ego lui-même (en tant qu'objet désigné par le terme *aham*), tantôt à l'agent de l'ego (en fonction de la valeur de quasi-agent portée par la terminaison -*in*).

2) *Les niveaux de la conscience de soi*

Après avoir ainsi reconstitué, à nos risques et périls, la structure abstraite de la surimposition selon Padmapāda, il nous reste à décrire sa mise en œuvre effective, la manière dont elle s'actualise dans l'expérience. Cette actualisation n'est pas autre chose que le phénomène de la conscience de soi. La définition même de l'*ahaṃkartṛ* — union contre-nature de la pensée et de la non-pensée — implique que ce phénomène comporte toujours un aspect négatif d'illusion et un aspect positif de vérité. En nous attachant d'abord, avec Padmapāda lui-même, à les distinguer soigneusement, nous serons mieux à même de saisir le sens de sa polémique avec la Mīmāṃsā à laquelle il reproche précisément d'amalgamer ces deux aspects, ou plutôt de ne retenir que le second.

Dans le prolongement du passage où il utilise pour la première fois l'image de l'objet de couleur rouge (la rose de Chine ou le morceau de laque) qui, approché du cristal de roche, introduit en lui une pseudo-coloration *-uparāga-*, Padmapāda décrit en ces termes le mécanisme de la confusion du Je et du Soi : « C'est en fonction de ses caractéristiques, et non du point de vue de l'expérience, que (l'ego) est appelé « élément objectif ». Du point de vue de l'expérience, au contraire, passe pour objet, avec la nature d'un « cela », uniquement ce qui vient délimiter le Soi non-objectif, après que celui-ci, « coloré » par l'ego, se soit comporté comme lui, en ait assumé illusoirement la nature et ait exercé sa fonction. D'où l'erreur de certains qui croient que le « je » se manifeste non-mêlé à l'élément objectif. Et, bien que ses caractéristiques lui fassent mériter l'appellation de « cela », il n'est pas en fait considéré comme tel. Par exemple le dérivé-arbre est, depuis la première pousse jusqu'aux fruits, le résultat d'une série de transformations de la terre, au même titre qu'une cruche ou une fourmilière, mais il n'est pas considéré comme tel dans la pratique. Cependant les gens avisés n'accordent pas une importance excessive à la pratique. C'est pourquoi ceux qui portent un jugement sur l'ego après l'avoir examiné à fond, comme une pièce de monnaie, le considèrent comme mêlé à l'élément objectif »[1].

1. PP I, pp. 102-104 : ... *lakṣaṇata idamaṃśaḥ kathyate, na vyavahārataḥ | vyavahārataḥ punaḥ yaduparāgād anidamātmano 'haṃkartṛtvaṃ mithyā tadātmanas tadvyāpāreṇa vyāpriyamāṇasyaiva vyāpārapūrvako yasya paricchedaḥ sa evedamātmako viṣayaḥ || ata eva ahamityasaṃbhinnedamātmako 'vabhāsaḥ iti vibhramaḥ keṣāṃcit | dṛṣṭaśca lakṣaṇataḥ tadvyavahārārho 'pi tamananupatan | tadyathā aṅkurādiphalaparyanto vṛkṣavikāro mṛtpariṇāmaparaṃparāpariniṣpanno 'pi ghaṭavalmīkādivat na mṛnma-*

Le Soi est comparable à un cristal, mais auto-lumineux : la lumière rayonne de lui et il baigne dans sa propre lumière. De même l'ego est bien une condition limitante *-upādhi-* mais, pour ainsi dire, intrinsèque. Il n'est pas exactement assimilable à un véritable ob-jet, comme le sont la rose et la laque qui, tout en se reflétant dans le cristal, existent à côté de lui et, par leur opacité, brisent, détournent, diffusent, etc. la lumière rayonnée sur elles d'une manière qui définit justement leur contour perceptif propre. Mais l'ego résulte du pur contact du Soi et de la nescience, « avant » toute délimitation d'espace et de temps. Il est donc toujours et partout donné en même temps que le Soi, comme la coloration constante, et donc réputée naturelle, de sa lumière. Ainsi, il n'est en rien assimilable à un écran qui intercepterait cette lumière ou à un milieu opaque qui l'absorberait. Et c'est pourquoi, dans l'attitude naturelle, nous ne le voyons littéralement pas. En disant « je » nous croyons désigner directement le Soi lui-même, sans savoir que nous n'atteignons par là qu'un Soi déjà contaminé par cette première et indiscernable surimposition[1]. Le défaut de l'attitude naturelle, du *vyavahāra*, réside avant tout dans cet empiètement du sujet sur l'objet. Mais, par une sorte de choc en retour, ce que l'attitude naturelle considère comme l'objet proprement dit, à savoir l'ensemble des corrélats (instruments-obstacles) de l'« activité » du Soi, témoigne de l'empiètement inverse, celui de l'objet sur le sujet. Ce dernier, au terme de la série des surimpositions, est comme enfermé dans les limites d'une objectivité extérieure. L'objet n'est plus l'insaisissable nescience qui se dérobe à l'expansion de la lumière ; il s'est figé en un ensemble de déterminations rigides auxquelles vient se heurter le sujet et dont la cohérence semble devoir à jamais s'imposer à lui. Et c'est ainsi que se traduit dans l'expérience même la réciprocité de la surimposition.

Le *jīva* ressent douloureusement dans sa chair le caractère contre-nature de cette alliance, mais, prisonnier de sa condition, il ne peut par lui-même que s'engager dans l'impasse du désir toujours recommencé. Il ne soupçonnerait jamais l'existence, derrière la lumière « rouge » de l'ego, de la lumière blanche du Soi, si la Révélation ne venait à la rencontre de sa postulation

yavyavahāram anupatati // vyutpannamatayas tu tadvyavahāramapi nātīvolbaṇaṃ manyante / ata eva nipuṇataram abhivīkṣya rūpakaparīkṣakavad ahaṃkāraṃ nirūpayatāṃ saṃbhinnedaṃrūpaḥ saḥ ityabhihitam //

1. On remarquera qu'ici encore le sens du terme *ahaṃkāra* se modifie à l'intérieur même du texte : d'abord pur « élément objectif », il devient à la fin « mêlé à l'élément objectif », ce qui correspond en fait à l'*ahaṃkartṛ*.

inconsciente en lui communiquant le « chiffre » de la situation. Cependant la Révélation extérieure ne saurait illuminer une pierre. Il faut que le sujet dispose déjà d'une certaine compréhension intuitive du sens des termes contenus dans les « Grandes Paroles ». Le Veda ne fait donc que relayer et prolonger la révélation intérieure naturelle, en l'empêchant de se dévoyer en égo-centrisme. Padmapāda est ainsi conduit, en reprenant le thème śaṅkarien de l'immédiateté *-aparokṣatva-* du Soi, à souligner cet aspect positif du phénomène de la conscience de soi : « Le Soi interne est, par lui-même, chose bien connue. Il constitue la limite de toute perte et de toute acquisition, ne pouvant lui-même être perdu ou acquis. Rendu immédiat par sa propre surabondance d'être, il se prête à la surimposition »[1]. Padmapāda explique ailleurs en détail ce que signifie « limite de toute perte et de toute acquisition ». Dans l'ordre empirique une erreur n'est véritablement surmontée qu'à partir du moment où l'on devient capable d'en exhiber le contenu positif, de faire réapparaître la corde sous le « serpent », la nacre sous l'« argent ». De même, la réfutation de la « Nature » du Sāṃkhya ne s'achève qu'avec la mise en évidence du *brahman* comme cause véritable du monde. Mais seule, dans tous les cas, l'aperception pure *-bodha-* préexiste à l'objet, coexiste avec lui et survit à sa dénonciation. Elle est donc le support absolu. Ce qui permet à Padmapāda de conclure : « Toute réfutation trouve sa limite dans la pure conscience immuable immédiatement révélée, car elle seule n'est jamais réfutée et ne présente aucune différenciation interne »[2].

En tant que pure conscience le Soi ne peut être « perdu » à la manière du faux objet lors de la dénonciation de l'erreur, ni « acquis » à la manière de l'objet vrai lors de la mise en évidence du contenu réel de l'erreur. Ici comme ailleurs, Padmapāda se garde de tout psychologisme. Il ne cherche pas à isoler la conscience de soi comme une expérience *sui generis*, un cogito-événement qui se distinguerait de tous les autres types de conscience. Il fait retour à elle comme au présupposé nécessaire de toute connaissance d'objet, adéquate ou inadéquate. Paradoxalement, l'immédiateté n'est pas elle-même immédiate puisqu'elle a besoin d'être conclue. Mais le paradoxe se justifie, car le Soi « se prête à la surimposition » en tant précisément qu'immédiat. C'est dans la seule mesure où elles sont directement perçues que les choses sensibles elles-mêmes

1. PP I, p. 136 : ... *pratyagātmā svayaṃprasiddhaḥ sarvasya hānopādānāvadhiḥ svayamaheyo 'nupādeyo svamahimnaivāparokṣatvād adhyāsayogyaḥ* /

2. PP I, p. 65 sq. : ... *tanmātrasya bādhābhāvāt svataśca viśeṣānupalabdheḥ kūṭasthāparokṣaikarasacaitanyāvadhiḥ sarvasya bādhaḥ* /

(corde, etc.) peuvent fonctionner comme support d'une surimposition. Cachées, elles ne sauraient jouer ce rôle. Leur *aparokṣatā* est donc seulement relative puisque médiatisée par l'intégrité et le niveau d'activité des sens, la disposition relative des objets, etc. Mais la conscience pure, immédiate par essence et non par accident, est exposée sans défense à la surimposition, infiniment vulnérable à elle. A quelque niveau que se produise cette surimposition, elle y sera toujours partie prenante. Ce qui est le plus proche, est par là-même, le plus difficile à atteindre. Nous retrouvons donc, à partir de l'expérience elle-même, l'idée d'une nescience « associée au simple fait de l'existence » de la conscience pure.

Dans tous ces développements sur l'« immédiateté » Padmapāda, d'ordinaire si personnel dans ses interprétations, paraît se cantonner dans le rôle d'un honnête commentateur de Śaṅkara. Mais son originalité se manifeste à nouveau à travers son analyse du processus d'intégration de l'objet à la conscience, du mouvement par lequel l'*ahaṃkartṛ* devient *pramātṛ*. Śaṅkara ne s'était pas intéressé à cet aspect de la question. Il posait l'*aparokṣatā* comme antérieure à la scission sujet-objet, ce qui lui permettait d'éviter les apories liées à une conception « réflexive » de la conscience de soi. Padmapāda, lui, dévoile l'aspect positif de cette immédiateté du Soi : en tant précisément qu'elle n'est pas elle-même régie par la scission sujet-objet, elle est ce qui permet le commerce du sujet et de l'objet. « L'activité particulière dite cognitive, exercée par l'élément objectif de l'agent de l'ego ainsi constitué produit dans son support, parce que transitive, une intentionnalité particulière. En effet, (toute) action est cause d'une modification dans son support. Dans le cas présent la relation à l'objet est appelée « relation du sujet connaissant à l'objet connu » ; elle est du même ordre que la (modification) particulière qui se produit chez l'agent de l'action d'atteindre (un lieu). L'organe interne, connecté à un objet particulier, devient ainsi un délimitateur de la conscience pure. Mais l'objet lui-même, une fois établie l'activité principale (celle du sujet connaissant), déploie à son tour sa propre activité, car il est (lui aussi) une transformation illusoire de la conscience pure. Il manifeste une immédiateté identique à celle de la conscience, une fois celle-ci délimitée par l'état particulier de « sujet connaissant » induit par l'activité principale. Ainsi, considérant que le mode particulier du Soi appelé « expérience de l'objet », produit par la condition limitante extrinsèque qu'est l'état particulier de l'organe interne et identique en son essence à l'immédiateté présente dans l'objet, est le résultat (du processus de connaissance), on est en droit d'affirmer que ce résultat a le même objet (= le même « support »,

Vivaraṇa) que le processus lui-même. Ainsi l'agent de l'ego, à cause de la conscience inhérente à lui, et parce qu'il est entraîné dans l'activité (du sens interne), devient sujet connaissant. Et l'on peut alors dire : « le *puruṣa* (le Soi) prend conscience de l'objet qui réside dans son organe mental »[1].

Dans ce texte Padmapāda cherche à repenser, pour le mettre en accord avec l'ontologie de l'Advaita, un certain schéma de la perception commun à tout le brahmanisme. L'organe interne utiliserait les sens comme ses propres instruments, les dépêchant vers l'extérieur pour qu'ils lui en ramènent une image. Lui-même mettrait en ordre ces images, en ferait un tableau cohérent. Quant au principe spirituel *(puruṣa, ātman)*, il contemplerait, ou « éclairerait » à la fois le processus et son résultat. Le monisme de la conscience absolue laisse intact ce schéma mais lui confère une signification nouvelle. Ici, en effet, la conscience (le Soi) n'a pas besoin d'instruments pour connaître et, de toute manière, n'a rien à apprendre de l'extérieur. Ses organes jouent donc en fait le rôle de « délimitateurs ». L'expérience particulière qu'ils lui procurent, semblable au contour extérieur d'une ombre projetée sur une surface lumineuse, se détermine négativement, par un certain retranchement particulier opéré sur sa plénitude. Padmapāda tire ici les conséquences épistémologiques de sa thèse selon laquelle l'expérience concrète résulte d'une cascade de surimpositions : entre l'« élément objectif de l'agent de l'ego » et l'objet extérieur proprement dit la différence n'est que dans le degré d'éloignement, dans le nombre des moments logiques de surimposition à prendre en compte.

Avec la première surimposition, à l'instant où la conscience pure adopte l'attitude du « témoin », apparaît la scission sujet-objet. Le cours ultérieur de la surimposition creuse l'écart entre le sujet et l'objet. Ce processus revêt un double aspect, positif et négatif. D'un côté, l'objet se manifeste de plus en plus clairement comme un « connaissable » *-jñeya-* déterminé. D'abord confondu avec la conscience (au niveau de l'ego ou de l'organe

1. PP I, pp. 114-117 : *tatra evaṃbhūtasya ahaṃkartur idamaṃśasya jñānasaṃśabdito vyāpāraviśeṣaḥ sakarmatvāt karmakārakābhimukhaṃ svāśraye kaṃ cid avasthāviśeṣam ādadhāti | svāśrayavikārahetutvāt kriyāyāḥ | sa ca prāpnotikriyāhitakartṛsthaviśeṣavat karmasaṃbandho jñātuḥ jñeyasaṃbandhaḥ iti gīyate | tena viṣayaviśeṣasaṃbaddham evāntaḥkaraṇaṃ caitanasyāvacchedakaṃ | karmakārakam api pradhānakriyāsiddhau svavyāpārāviṣṭaṃ caitanyavivartatvāt pradhānakriyāhitapramātravasthāviśeṣāvachinnāparokṣataikarūpām aparokṣatām abhivyanakti | tataścātmano 'ntaḥkaraṇāvasthāviśeṣopādhijanito viśeṣo viṣayānubhavasaṃśabdito viṣayasthāparokṣataikarasaḥ phalamiti kriyaikaviṣayatā phalasya yujyate | evaṃ cāhaṃkartā svāṃśacaitanyabalena vyāpārāviṣṭatayā ca pramātā iti buddhistham arthaṃ puruṣaścetayate ityucyate |*

interne), il est vu ensuite (au niveau des sens et du corps) de manière ambiguë, tantôt comme « je » tantôt comme « mien », pour émerger enfin comme un pur « cela » extérieur. La surimposition atteint alors sa limite puisque, là même où la conscience traite encore l'objet comme « mien », elle ne peut plus se dissimuler qu'il n'est pas sa propriété naturelle mais seulement son appropriation. En même temps, cependant, l'objet qui d'abord se tenait à la disposition de la conscience, fait de moins en moins corps avec elle. A la limite, dans la perception sensible, la conscience ne parvient plus à entrer en relation avec le « cela » réputé extérieur qu'en se faisant pur accueil passif de sa forme propre. L'aspect positif est donc la disparition progressive d'une certaine « promiscuité » avec l'objet, génératrice de confusion ; l'aspect négatif, le déclin de l'instrumentalité. On relativise ainsi, en la ramenant à une simple différence de degré, l'opposition des organes de la conscience et des objets extérieurs.

Le schéma traditionnel de la perception doit alors être réinterprété. En vérité absolue il n'existe pas de monde extérieur objectif dont tel ou tel aspect viendrait, par le canal des sens, s'imprimer dans l'organe interne pour y être contemplé par la conscience individuelle. N'existe que la conscience pure jointe à sa « puissance de nescience », c'est-à-dire à son pouvoir de se transformer de manière purement apparente *-vivarta-*. Ce processus de pseudo-transformation parvient à son terme dès lors que la conscience a « extrait » d'elle-même quelque chose qu'elle pose, pour ainsi dire devant elle, dans l'espace, comme une réalité indépendante. Parvenue à ce stade, en effet, elle ne peut plus continuer à se fuir elle-même, en quête d'un « ailleurs ». Dans l'objet sensible et son *aparokṣatā*, sa présence immédiate, la conscience est confrontée à sa propre immédiateté[1]. Quant au corps, aux sens et à l'ego, ils sont en réalité de l'ordre du pur « cela » et donc aussi étrangers à la conscience que les objets sensibles eux-mêmes. Cependant, à titre de phases intermédiaires du processus de surimposition (ou de transformation illusoire), ils gardent un certain degré d'abstraction. Ils contrastent alors, par leur permanence relative, avec l'objet extérieur singulier, concret, modifiable d'instant en instant, dans lequel se reflète, bien que méconnaissable au premier abord, l'unicité absolue du

1. Toute perception sensible peut donc être interprétée comme une invitation à rebrousser chemin adressée à la conscience. En lui imposant sa présence, l'objet renvoie à la conscience sa propre image et témoigne de l'impasse de toute extra-version. Mais, sous l'emprise de la nescience, la conscience ne peut que rester sourde à cette invitation.

Soi. D'où l'illusion naturelle, dénoncée par les bouddhistes, qui hypostasie en « organisme » cette pluralité, la constitue en machine à percevoir et à agir, sorte de sujet-objet intermédiaire entre le flux du sensible pur et l'immobilité transpersonnelle du Soi. Le texte de Padmapāda est obscur parce qu'il cherche à traduire cette conception dans le langage réaliste, et par là-même inadéquat, du schéma traditionnel de la perception. Il veut montrer que la perception est un mouvement centrifuge de (fausse) expansion de la conscience et non un mouvement centripète de captation des objets extérieurs. Utilisant la terminologie des grammairiens, il met l'accent sur le caractère d'action transitive de la perception. L'« activité principale » est celle du sujet percevant et l'« activité de l'objet » est induite par elle. De plus, l'organe interne ne fonctionne comme délimitateur de la conscience pure que dans la mesure où il est « connecté à un objet particulier ». Cela paraît bien impliquer que lui et les autres organes ne sont effectifs que dans l'actualité de la perception, qu'ils ne préexistent pas, comme des cadres vides, à l'expérience des objets. Il y a enfin « identité de support entre le processus et son résultat » en ce sens que l'un et l'autre désignent la même transformation illusoire de la conscience, d'abord reconstituée selon ses moments logiques (schéma fictif du « fonctionnement de l'appareil perceptif »), puis envisagée dans son aboutissement, l'expérience des objets.

Reste à concilier cet idéalisme de la conscience percevante avec ce fait d'expérience que tous ne perçoivent pas constamment toutes choses. La solution proposée par Padmapāda tient en peu de mots : « Chez le sujet connaissant auto-lumineux la détermination particulière appelée « expérience » produite par sa connection à l'objet est identique, en tant qu'immédiate, relativement à tous (les objets). Cependant, puisque l'activité principale ne peut s'effectuer qu'en réunissant tous ses facteurs, elle repose sur l'(objet particulier) à l'aide duquel elle s'effectue et non sur un autre. De son côté, l'objet n'est immédiatement présent qu'au sujet (particulier) en connection avec lequel il produit (l'expérience)... »[1]. En langage réaliste, la condition nécessaire et suffisante de la perception est l'intégrité de la chaîne des contacts entre objet, corps, sens, organe interne, *ātman*. Or, pour un sujet déterminé, tous les maillons de cette chaîne paraissent exister en permanence et, au moins dans l'état de veille attentive, être

1. PP I, p. 117 : *tatra ca pramātuḥ svayaṃjyotiṣo viṣayasaṃbandhasaṃjātaviśeṣo 'nubhavo 'parokṣatayā sarvān praty aviśiṣto 'pi kārakāṇām saṃbhūya pradhānakriyāsādhanatvāt yena saha sādhanaṃ tanniṣṭha eva nānyatra | karmakārakam api yena saha sādhanaṃ tasyaivāparokṣam...*

reliés les uns aux autres. Seul l'objet, à l'une des extrémités de la chaîne, varie et c'est pourquoi il apparaît comme le facteur décisif de l'effectuation de l'expérience. Réciproquement, un objet déterminé est « toujours là » mais ne donnera lieu à perception que pour les séries individuelles corps-sens, etc. auxquelles les circonstances (proximité, etc.) permettront d'entrer en contact avec lui. Remarquons cependant que cette explication se tient toute entière au plan de la vérité empirique. En réalité, il ne peut y avoir de double spécification de la perception, par le sujet et par l'objet. C'est seulement pour le sujet individuel, réel à ses propres yeux mais en soi fausse apparence, qu'existe une pluralité d'objets et c'est pour lui seul que la conscience paraît se scinder à l'infini en animant des corps distincts du sien. Les deux apparences sont corrélatives, destinées à être réduites ensemble dans l'expérience libératrice, en même temps que le faux problème, lié à elles, de l'individualisation de l'expérience perceptive.

En soulignant ainsi, fût-ce au seul niveau empirique, la positivité de la conscience de soi Padmapāda paraît se rapprocher dangereusement des thèses de la Mīmāṃsā. Aussi éprouve-t-il le besoin de se démarquer sans cesse par rapport au *darśana* rival. Ne pouvant suivre ici tous les méandres d'une polémique qui traverse la PP d'un bout à l'autre, nous nous contenterons d'indiquer les points essentiels sur lesquels porte la discussion. Padmapāda ne polémique pas « en bloc » contre la Mīmāṃsā. Il s'attaque séparément, sans d'ailleurs jamais les nommer, aux écoles respectives de Kumārila et de Prabhākara. Kumārila, en effet, passe pour soutenir que le Soi est alternativement sujet connaissant (des objets) et objet de cette connaissance réflexive *sui generis* qu'est l'*ahaṃpratyaya* ou « notion du Je ». Pour Prabhākara, au contraire, la conscience de soi, ingrédient nécessaire de toute connaissance d'objet, y est toujours implicitement posée, sans que le Soi ait besoin de faire l'objet d'un acte de connaissance particulier[1].

« Si le Soi n'était pas chose bien connue (de chacun), il n'y aurait pas de différence entre ce que l'on connaîtrait soi-même et ce que connaîtrait autrui. Il ne peut être établi à la faveur de la connaissance d'un objet. Ce serait là une conclusion excessive, étant donné son inaptitude à jouer le rôle d'un complément d'objet direct. Il ne peut pas l'être non plus par le moyen d'une connais-

1. Cette distinction semble avoir déjà acquis droit de cité au temps de Padmapāda. A l'origine, cependant, les positions respectives sont moins tranchées. Kumārila, notamment, paraît avoir au moins ébauché une thèse fort semblable à celle attribuée plus tard au seul Prabhākara (cf. *supra*, p. 69), et c'est pourquoi il avait été retenu ici, de préférence à son rival, comme porte-parole du système tout entier.

sance autre (que celle de l'objet). Comme ces deux connaissances s'effectueraient (nécessairement) à des moments différents, il n'y aurait à nouveau pas de différence — faute de percevoir la relation (du Soi) à l'objet connu — entre sa propre expérience et celle d'autrui. Il est en effet impossible que deux connaissances, portant sur deux objets qui s'excluent, surgissent au même moment. Devadatta ne peut se diriger simultanément vers deux objets, dont l'un serait placé derrière lui et l'autre devant lui »[1]. Les deux variantes de la thèse Mīmāṃsaka sont aisément reconnaissables dans ce texte mais l'essentiel de la réfutation porte sur la conception attribuée à Kumārila, et il est clair que Padmapāda se borne ici à reprendre, sous une forme dialectique, les arguments déjà développés par Śaṅkara. En fait, Prabhākara est son interlocuteur privilégié et, partout ailleurs, c'est à lui qu'il délègue le soin de réfuter l'opinion de Kumārila. Laissant cet aspect de côté, efforçons-nous de comprendre le sens de la critique dirigée contre Prabhākara : « Le Soi ne peut pas jouer le rôle d'un complément d'objet direct ».

La position de Prabhākara peut encore être résumée ainsi : « L'expérience, résultat de la connaissance du bleu, etc., étant auto-lumineuse, manifeste l'objet comme un « cela », le sujet comme un « non-cela », et permet d'inférer l'activité de connaissance... il est donc illégitime d'attribuer à l'ego un aspect objectif »[2]. La réfutation de Padmapāda consiste à montrer que le Soi ne peut pas *être* (passivement) manifesté et l'être en même temps comme un « non-cela ». D'où le choix qu'il laisse à son adversaire entre trois formulations : « Le Soi se manifeste-t-il comme conscience et l'expérience comme chose inconsciente? Ou bien l'expérience se manifeste-t-elle aussi comme conscience? Ou encore est-ce elle seule qui se manifeste comme conscience, le Soi étant chose inconsciente? »[3] La première et la dernière hypothèses ne sont guère que des artifices dialectiques. L'expérience des objets, simple moment de l'existence du sujet, ne saurait être une lueur de conscience chez un sujet non-pensant, ni une éclipse de la

1. PP I, p. 135 sq. : *na hyātmanyaprasiddhe svaparasaṃvedyayoḥ viśeṣaḥ | na ca saṃvedyajñānaiva tatsiddhiḥ, akarmakāratvāt atiprasaṅgāt | na ca jñānāntarena | bhinnakālatve saṃvedyasaṃbandhānavagamāt svaparasaṃvedyāviśeṣāt | na hyekālaṃ viruddhaviṣayadvayagrāhijñānadvayotpādaḥ | na hi devadattasyāgrapṛṣṭhadeśasthitārthavyāpigamanakriyādvayāveśo yugapat dṛśyate |*

2. PP I, p. 90 : ...*nīlādijñānaphalam anubhavaḥ svayaṃprakāśamāno grāhyam idaṃtayā grāhakaṃ ca anidaṃtayā avabhāsayati grahaṇaṃ ca anumāpayati ... ato nedamaṃśo 'haṃkāro yujyate |*

3. *Ibid.*, ...*kim ātmā caitanyaprakāśaḥ anubhavo jaḍaprakāśaḥ uta so 'pi caitanyaprakāśaḥ athavā sa eva caitanyaprakāśaḥ ātmā jaḍasvarūpaḥ*

conscience chez un sujet pensant. Comme il est exclu que l'un et l'autre soient non-pensants — ce serait l'« absence universelle de manifestation » *-viśvasyānavabhāsa-* — on est ramené à la deuxième possibilité. « Dans la seconde hypothèse le Soi se manifestera par lui-même ; pourquoi serait-il alors tributaire de l'expérience des objets? Dira-t-on que, tout en étant par nature pensant, il n'est pas auto-lumineux? (Mais alors) il convient d'indiquer la raison de cette distinction. S'il est essentiellement pensant, il ne peut être par lui-même caché et ne devenir manifeste que par l'intermédiaire d'autre chose. De plus, si (le Soi et l'expérience) sont pareillement (auto-lumineux), il n'y aura pas plus de dépendance mutuelle entre eux, pour ce qui est d'être éclairé, qu'entre deux lampes »[1].

Pour achever de démontrer sa thèse Padmapāda a recours à la contre-épreuve du sommeil profond. Démarche à première vue paradoxale : le sommeil profond ne se caractérise-t-il pas par la disparition parallèle de toute conscience d'objet et de la conscience de soi sous la forme du « je »? Il lui incombe donc de dissocier ces deux disparitions en montrant qu'elles ne s'opèrent pas au même niveau. « Le contact de la conscience avec, par exemple, le bleu est une tension vers le bleu où le « je » ne trouve pas à s'exprimer. Or c'est comme « je » que le Soi se manifeste. Et sans doute, dans cet état de sommeil profond, l'absence de tout contact avec des objets fait que ni ceux-ci ni leur expérience ne peuvent susciter une réflexion de la forme « je connais ceci ». Mais pourquoi n'y aurait-il pas (dans cet état) de réflexion en forme de « je » portant sur le Soi et lui seul? — Mais c'est la condition de « patient » qui se manifeste comme « je ». Lorsqu'elle est absente, comment pourrait-il y avoir ce type de manifestation? — Cela ne tient pas. Le terme « nous » (= « je ») désigne la pure conscience, abstraction faite de toute condition extrinsèque particulière, de sorte que le « je » devrait toujours être présent... Ainsi (la conscience), étrangère en son essence à l'expérience influencée par les objets, devrait (si vous aviez raison) se manifester comme « je » jusque dans le sommeil profond, car sa nature d'aperception n'y diffère pas (de ce qu'elle est dans la veille) »[2].

1. PP I, p. 91 : *dvitīye kalpe ātmāpi svayameva prakāśeta kimiti viṣayānubhavam apekṣeta / atha caitanyasvabhāvatve 'pi nātmā svayaṃprakāśaḥ, viśeṣe hetur vācyaḥ / na hi caitanyasvabhāvaḥ san svayaṃ parokṣo 'nyato 'parokṣa iti yujyate / kiṃ ca samatvān-netaretarāpekṣatvaṃ prakāśane pradīpayor iva /*

2. PP I, p. 94 sq. : *...nīlānusaṅgo yaścaitanyasya sa nīlābhogaḥ, nāsāvahamullekhārhaḥ / ahamiti ātmā avabhāsate / tatra yadi nāma suṣupte viṣayānusaṅgābhāvād idaṃ jānāmītī viṣayatadanubhavaparāmarśo nāsti mā bhūt / ahamityātmamātraparāmarśaḥ kimiti na bhavet / nanu ahamiti bhoktṛtvaṃ pratibhāsate tadabhāve kathaṃ tathā prati-*

Toute cette argumentation implique que Padmapāda attribue au Mīmāṃsaka une thèse qu'il ne prend pas lui-même à son compte, à savoir que le Soi, la conscience absolue, se révèlerait adéquatement comme « je ». Mais, pour lui, le « je » proféré ou mental, même libre de toute attribution supplémentaire, ne renvoie déjà plus à la conscience pure mais à l'*ahaṃkartṛ*. Or, dans le sommeil profond, la conscience régresserait en-deçà même de l'*ahaṃkartṛ*, s'installant provisoirement au niveau du *sākṣin* ou « témoin », c'est-à-dire de la conscience occultée par la simple nescience[1]. C'est cette régression, et non pas la disparition des objets, qui explique le passage à la virtualité du « je » dans le sommeil profond. Que, par ailleurs, la conscience d'un objet soit comme absorbée dans cet objet ne signifie nullement que le « je » n'accompagne pas cette conscience. Il est, au contraire, présupposé par elle mais à titre de condition transcendantale, sans avoir à faire l'objet d'une connaissance actuelle. Il se situe, dans la chaîne des surimpositions, plus haut que tout objet, et c'est bien parce que, dans le sommeil profond, la dissolution des surimpositions remonte jusqu'à son niveau qu'il y est momentanément éclipsé.

Cependant l'adversaire transporte le débat sur le terrain de l'expérience psychologique, ce qui entraîne, de la part de Padmapāda, une mise au point intéressante. « — Mais le « je » se manifeste bel et bien dans le sommeil profond puisque l'on observe, chez celui qui sort de ce sommeil, une réflexion sur son expérience d'un sommeil agréable. Il dit : « j'ai bien dormi ». Cette expérience ne peut appartenir à un autre que lui-même. — Certes, mais il ne s'agit pas ici d'un souvenir produit par les traces résiduelles d'un plaisir éprouvé pendant le sommeil — De quoi s'agit-il alors? — D'une réflexion attribuant (au sommeil) le plaisir et qui est motivée par l'absence de l'expérience de la douleur — Comment cela? — Dans le sommeil traversé de rêves l'expérience de la douleur, à coup sûr, est présente, tandis que, dans le cas du sommeil profond, on ne parle de plaisir que par référence à l'absence de douleur. Cette absence provient de la cessation de l'activité des organes. Si le sentiment du « j'ai bien dormi » était un souvenir portant sur cela (le plaisir), on se souviendrait de l'objet particulier de ce plaisir, mais cela ne se produit pas. Au

bhāsaḥ, naitat sāram | samutkālitopādhiviśeṣaṃ caitanyamātram asmadarthaḥ | tataḥ sarvadā ahamiti syāt ... tataśca viṣayoparagānubhavātmatvaśūnyaḥ svarūpataḥ ahamiti suṣupte 'pyavabhāseta | dṛśirūpatvāviśeṣāt |

1. Dans le langage de Padmapāda (cf. *supra*) on dira que seule subsiste alors l'aspect d'occultation de la nescience et que la projection est réduite à des « traces résiduelles » (nécessaires pour expliquer le réveil).

contraire, on dit : « j'ai bien dormi, je n'ai pensé à rien »[1]. Cette analyse peut surprendre en ce qu'elle semble reposer sur une inversion des positions traditionnelles. Le Mīmāṃsaka paraît soutenir la réalité du plaisir dans le sommeil profond et l'Advaitin son caractère négatif de simple cessation momentanée de la douleur. De plus, la suite du texte défend l'idée que l'absence de douleur n'est pas, à proprement parler, remémorée au réveil (et donc n'a pas été « vécue » dans le sommeil profond), mais fait l'objet d'une sorte de raisonnement par présomption à partir d'un certain état de relaxation du corps contrastant avec sa « lourdeur » de la veille. Mais, comme le suggère D. Venkataramiah[2], Padmapāda désire avant tout montrer que cette conclusion — l'absence de toute expérience affective dans le sommeil profond — découle directement des postulats de Prabhākara : si le « je » ne surgit qu'en association avec l'expérience d'un objet particulier, il ne peut y avoir au réveil cette sorte de remémoration abstraite d'un « je endormi heureux » séparé de toute expérience d'un objet de plaisir particulier. Reste que Padmapāda ne saisit pas l'occasion d'aborder le thème, déjà esquissé par Śaṅkara[3] et destiné à faire fortune dans l'Advaita tardif, du sommeil profond comme approche de la félicité transcendantale du Soi. On ne saurait d'ailleurs en tirer aucune conclusion déterminée, étant donné le caractère fragmentaire de l'œuvre. Remarquons seulement que sa négation de toute émergence du « je » dans le sommeil profond ne l'empêcherait en rien de souscrire à cette thèse, s'il est vrai que l'*ānanda* du *brahman* non seulement ne requiert pas mais exclut une telle émergence.

Cette étude de l'*ahaṃkāra* et des thèmes associés dans la Pañcapādikā ne serait pas complète sans l'examen de la conception de l'expérience libératrice propre à Padmapāda. Mais, ici encore, la partie conservée du texte ne contient que de brèves indications. Padmapāda respecte la succession classique des quatre moments de cette expérience : audition des textes sacrés, exercice du raisonnement à leur sujet, rumination mentale de leurs conclusions,

1. PP I, pp. 95-97 : *nanu astyeva suṣupte ahamullekhaḥ sukham aham asvāpsam iti suṣuptotthitasya svāpasukhānubhavaparāmarśadarśanāt | nātmano 'nyasya tatrānubhavaḥ saṃbhavati | satyam asti na tat svāpe sukhānubhavasaṃskārajaṃ smaraṇam | kiṃ tarhi sukhāvamarśo duḥkhābhavanimittaḥ | katham | svapne tāvad astyeva duḥkhānubhavaḥ | suṣupte tu tadabhāvāt sukhavyapadeśaḥ | tadabhāvaśca karaṇavyāpāroparamāt | yadi punaḥ susuptaḥ sukham iti ca tadviṣayaṃ smaraṇaṃ syāt tadā viśeṣataḥ smaryeta | na ca tadasti | vyapadeśo 'pi sukhaṃ supto na kiṃcinmayā cetitam iti hi dṛśyate |*

2. *Op. cit.*, p. 65, n. 128.

3. Mu.UBh. 5, BAUBh. II 1 19, BSBh. I 3 19 et III 2 7, etc.

intuition directe de leur sens. Étant donné que le premier moment est en fait assimilé au second[1] et que le quatrième n'est que le résultat des trois autres, l'intérêt se concentre sur le second et le troisième moment. C'est un postulat commun à tous les penseurs de l'Advaita que l'âme individuelle, livrée à elle-même, est incapable même d'imaginer une condition autre que son actuelle finitude, *a fortiori* d'y accéder par ses seules forces. La « lumière naturelle » du cogito étant toujours partiellement occultée, la Révélation extérieure doit suppléer à l'impuissance de la révélation intérieure. Dans ces conditions, pourquoi ne passerait-on pas directement de l'audition des textes sacrés à la méditation intense préparant la réalisation intuitive de leur sens? La réflexion (*manana* ou *tarka*) a cependant un rôle spécifique à jouer. Elle ne procure aucun savoir positif mais, en montrant que le contenu des « Grandes Paroles » n'est pas quelque chose de logiquement impossible, elle mine peu à peu la conviction naturelle inverse qui, profondément ancrée, fait obstacle à toute réalisation intuitive. « Il en va ainsi dans le cas de la parole « tu es cela » : l'âme individuelle, désignée par « tu » ne croit pas possible qu'elle puisse être elle-même le *brahman* désigné par « cela ». Elle va même jusqu'à s'attribuer une nature contraire, alors même qu'elle possède une certaine connaissance (de cette identité), et cela aussi longtemps qu'elle n'a pas, à l'aide du raisonnement, écarté cet obstacle et réalisé qu'elle possède elle-même cette nature. Auparavant, le savoir, bien que (réellement) produit par la parole (révélée), était comme non acquis »[2]. La réflexion apparaît donc plutôt comme un auxiliaire et un concomitant de la méditation intense que comme une étape antérieure.

Pourrait-on, alors, aller jusqu'à dire que la réflexion, en se faisant de plus en plus rigoureuse et systématique, s'avèrera capable de conduire par elle-même au seuil de la réalisation intuitive — un peu comme Descartes conseillait de repasser en esprit les « longues chaînes de raisons » jusqu'à ce que prémisses et conclusion soient aperçues *uno intuitu* — permettant ainsi de faire l'économie de la méditation intense? En réalité, entre réflexion et méditation, la différence est de nature, non de degré. « — La surimposition, cause de tout mal, est sans commencement ;

1. Il est défini (PP IX, p. 352) comme « réflexion *-vicāra-* sur les paroles des *Upaniṣad*, en vue de la compréhension de l'*ātman*, et audition du (traité de Śaṅkara sur le) soi incarné ».

2. PP I, p. 172 : *tathā ca tattvamasivākye tvaṃpadārthe jīvaḥ tatpadārthabrahmasvarūpatām ātmano 'saṃbhāvayan viparītaṃ ca rūpaṃ manvānaḥ samutpanne 'pi jñāne tāvat nādhyavasyati yāvat tarkeṇa virodham apanīya tadrūpatām ātmano na saṃbhāvayati /tataḥ prāk vidyā uditāpi vākyāt anavāpteva bhavati /*

comment pourrait-t-elle être supprimée? Ainsi, alors même que la notion du Je aura été discriminée (du Soi) par la voie du raisonnement, la surimposition d'une espèce particulière comme l'humanité, etc. se poursuivra inchangée, parce qu'elle n'a pas eu de commencement — Cela n'entame pas notre position car il est admis que des paroles comme « tu es cela » produisent une connaissance autre qui pénètre la nature du *brahman*. Elle surgit en détruisant la cause de toutes les projections telles que l'ego, etc., cette nescience établie de toute éternité qui, simplement en délimitant le *brahman*, cèle la nature « brahmique » de la conscience et la place dans la condition d'âme individuelle. Il est logique de poser qu'avec la destruction de la cause, l'effet, à savoir cette condition de « patient » de l'âme individuelle qui s'exprime comme « je », est (aussi) détruit avec ses concomitants. Mais la notion du Je, établie depuis toujours, ne peut sans contradiction, de par son association avec le complexe du corps et des organes (lui aussi) établi depuis toujours, être détruite par la simple discrimination de sa forme propre. Et (cette discrimination) ne produit pas une connaissance autre, telle est sa différence (d'avec le *tat tvam asi*) »[1]. La réflexion se meut au plan de l'universel abstrait. Se bornant à discriminer les *essences* respectives de l'ego et du Soi, elle « ne détruit pas la nescience et ses projections », c'est-à-dire laisse intactes les apparences cosmique et psychique. La connaissance engendrée par la méditation du *tat tvam asi* est « autre » en ce qu'elle prend en compte la dimension de l'existence. Elle n'est pas, de la part du candidat à la délivrance, la subsomption du particulier sous l'universel, l'effort pour appliquer à son cas particulier une vérité générale. Elle consiste, au contraire, à faire confluer le *tvam* et le *tat*, à réduire conjointement les apparences symétriques et complémentaires d'un *brahman* abstrait et transcendant et d'un moi enfermé dans son ici-maintenant.

Padmapāda décrit lui-même ainsi la phase ultime et critique de ce processus : « La Révélation est moyen de connaissance droite du *brahman* à la manière dont, en ce monde, la phrase : « c'est lui » (identifie un personnage). C'est, en effet, en abolissant

1. PP I, p. 162 sq. : *nanu anarthahetur adhyāso 'nādiḥ sa kathaṃ prahīyate / tathā hi manuṣyādijātiviśeṣamātrādhyāsaḥ tato vivikte 'pi nyāyataḥ ahaṃpratyaye anāditvāt pūrvavad avikalo vartate / nāyaṃ doṣaḥ tattvamasītyādivākyād brahmarūpāvagāhijñānāntarotpatter iṣṭatvāt / taddhi brahmaṇo 'vacchidyaiva caitanyasya brahmarūpatpracchādanena jīvarūpatvāpādikām anādisiddhām avidyām ahaṃkārādivikṣepahetuṃ nirākurvad evotpadyate / tataḥ kāraṇanivṛttau tatkāryam ahamiti jīve bhoktṛrūpatā saparikarā nivartate iti yujyate / ahaṃpratyayaḥ punar anādisiddho 'nādisiddhenaiva kāryakaraṇamātreṇa sahabhāvād avirodhāt na svarūpavivekamātreṇa nivartate nāpi jñānāntaram utpannam iti viśeṣaḥ /*

les conditions particulières d'espace et de temps que la phrase : « c'est lui » fait connaître l'identité (de quelqu'un). De même, (l'âme individuelle), désignée par « tu », peut bien se considérer elle-même comme ego, elle apprend par la parole : « tu es cela » son identité à ce qui est désigné par « cela ». D'abord délimitée par le déploiement de (la triade) connaissable-connaissant-connaissance que produisent les conditions limitantes consistant dans l'ego, son aspect d'objet, elle s'apparaît au terme de ce processus de (re)-connaissance, alors que ce (déploiement) a été par là-même supprimé, comme manifestée sur le mode non-objectif. Abandonnant, avec la disparition du facteur délimitateur, cette (reconnaissance) même, elle accède à un état d'indifférenciation. Ainsi, même si la tétrade connaissant(-connaissable-connaissance-résultat du processus de connaissance) est simultanément dissoute, l'expérience finale conditionnée par elle dépend de la parole (révélée) »[1].

L'analogie avec le « c'est lui » ne peut être, en tout état de cause, que partielle. De même qu'en scrutant les traits d'un individu « inconnu », mais présent devant nous, on les amène soudain à coïncider avec ceux d'un personnage jadis connu de nous, ou bien dont on nous a donné le signalement, de même l'âme individuelle, en examinant de plus près cette capacité finie de connaître, d'agir et de souffrir en laquelle elle se reconnaît habituellement, découvre soudain son identité à ce lointain *brahman* éternel, auto-lumineux, etc. dont elle a entendu parler par les textes sacrés. La différence est que, dans le premier cas, les conditions particulières d'espace et de temps sont écartées comme négligeables mais non pas posées comme irréelles, alors que, dans le second cas, elles sont réduites à néant, absolument parlant. De même, dans la reconnaissance « mondaine », l'expérience même d'identification vient à être oubliée (parce que seul le résultat définitif importe) mais sans être en aucune manière niée, tandis que, dans le passage à la délivrance, elle est rétroactivement abolie. Réflexion et méditation sont comparables à ces artifices de calcul dont l'introduction s'avère nécessaire dans une certaine phase du traitement d'un système d'équations, par exemple, mais qui s'éliminent du résultat final. C'est pourquoi

1. PP IX, pp. 345-347 : *śāstraṃ hi soyamityādilaukikavākyavat brahmaṇi pramāṇam | tathā hi soyamiti deśakālabhedopādhipravilayenābhedho 'vagamyate | tathā tvaṃpadārtho 'pyātmānam ahaṃrūpaṃ manyamānaḥ tatvamasivākyāt tatpadārthaikatām upagacchan soyamitivad ahamātmakedamaṃśopādhikṛtavedyaveditṛvedanātmakaprapañcena arthāt pratīyamānena avacchidyamānānidaṃprakāśaḥ pramāṇaphalaṃ darśitaḥ | tadapy avacchedakavināśe tadaiva vijahan nirviśeṣatām āpadyate | tena pramātrādicatuṣṭayasya yugapat pralaye 'pi tadavacchedānubhavaphalaṃ vākyanibandhanam |*

Padmapāda peut conclure que la délivrance repose, en définitive, sur la seule parole révélée.

Cette interprétation du *tat tvam asi* — qui fait la part belle à l'investigation rationnelle et à la méditation mais les relativise *in extremis* au profit de la parole révélée — peut servir à caractériser l'ensemble de la démarche de Padmapāda. Par le soin qu'il met à préserver la continuité-discontinuité de l'expérience mystique et de l'expérience mondaine ordinaire, de la parole révélée et des autres moyens de connaissance droite, il témoigne du même souci d'équilibre que Śaṅkara et mérite d'être considéré comme son héritier légitime[1]. Mais Śaṅkara se méfiait de toute thèse métaphysique positive, refusait de se laisser enfermer dans une terminologie technique rigide et utilisait avec désinvolture toute une variété de modèles symboliques plus ou moins compatibles. Avec Padmapāda apparaît une tendance plus purement spéculative qui recherche la cohérence systématique[2] et vise à constituer l'Advaita en corpus doctrinal complet. En même temps, tout cela reste au stade de l'ébauche. Padmapāda est sans doute bien l'« inventeur » de la doctrine du *brahman* support -*āśraya*- d'une unique *avidyā-māyā* cosmique. Mais lui attribuer cette doctrine comme une thèse exclusive relèverait de l'illusion rétrospective : ce sont ses disciples, et non pas lui-même, qui polémiquent contre la thèse exclusive opposée, celle d'une *avidyā* psychologique et démultipliée à travers les innombrables âmes individuelles. On se rapprocherait peut-être davantage de la vérité, en dépit des apparences, en le considérant comme le lointain mais direct précurseur des philosophies connues plus tard sous les noms d'*ekajīvavāda* (doctrine de l'âme individuelle unique ou « solipsisme ») et de *dṛṣṭisṛṣṭivāda* (doctrine de l'*esse est percipi*). Il suffit en effet de suivre la pente naturelle de ses réflexions sur l'« immédiateté » commune au sujet et à l'objet pour déboucher sur ce genre de conclusions. Si l'immédiateté est, en tant que telle, indivisible, l'unique conscience absolue ne peut se transformer, même illusoirement, qu'en un unique *jīva*. Et celui-ci s'actualise sous la forme de tel ou tel « vécu », c'est-à-dire de tel ou tel objet, apparemment perçu, mais en fait projeté par la

1. A ce propos on peut regretter que la PP ne permette pas de déterminer la position de Padmapāda sur les problèmes des rapports entre plaisir sensible et félicité du *brahman*, rites et *saṅnyāsa*, etc.

2. Un exemple remarquable est fourni par l'analyse comparative (PP, pp. 111-113) des images classiques du serpent et de la corde, de la rose et du cristal, de l'espace de la cruche, du visage et du miroir. On y expose l'intérêt spécifique de chacune en même temps que la nécessité d'avoir recours aux autres pour compenser son inadéquation relative.

conscience. Quant à la manifestation d'une pluralité indéfinie de *jīva*, elle pourra passer pour une illusion seconde, greffée sur celle du *jīva*-prototype. Mais l'originalité de l'auteur de la *Pañcapādikā*, et sa position « centrale » dans la tradition śaṅkarienne, apparaîtront mieux une fois dégagées les attitudes respectives, étonnamment symétriques dans leur extrémisme, de ses contemporains approximatifs, Maṇḍana Miśra et Sureśvara.

B. Maṇḍana Miśra

Il ne va pas de soi que la pensée de Maṇḍana Miśra rentre dans le cadre de la présente recherche. A la différence de Padmapāda et de Sureśvara, il n'est pas un disciple de Śaṅkara qu'il paraît totalement ignorer. Postérieur à Gauḍapāda, qu'il cite à plusieurs reprises, il pourrait appartenir à la même génération que Govinda, le *guru* de Śaṅkara. D'autre part, si sa *Brahmasiddhi* ou « Démonstration du *brahman* », se place indiscutablement dans la perspective générale de l'Advaita, il n'y désavoue en rien ses œuvres antérieures — *Bhāvanāviveka*, *Vidhiviveka*, etc. — lesquelles relèvent de la Mīmāṃsā (école de Kumārila). Il se situe par ailleurs dans la mouvance de Bhartṛhari (v^e siècle), le philosophe du *śabda-brahman*, aussi inclassable que lui. Enfin, la *Brahmasiddhi* elle-même n'aborde pas de front le problème des rapports entre l'ego et le Soi — et ne fait pas usage du terme *ahaṃkāra* — car son objet propre est de montrer que les *Upaniṣad* sont pourvues d'autorité (section de la Réalisation) et font connaître un objet déjà existant (section de la Prescription védique), non-métaphorique (section du Fondement épistémologique), à savoir le *brahman* en tant qu'entité positive, notamment sous son aspect de félicité (section du *brahman*). Mais il ne pouvait être question de « démontrer » le *brahman* sans prendre en compte ce qui motive la nécessité même d'une telle démonstration, à savoir la condition de vivant individuel où il se trouve occulté par la nescience. Ainsi donc, en dehors même du fait que Maṇḍana a pu inspirer — par l'intermédiaire de Vācaspati Miśra et de l'école de *Bhāmati* — certains développements ultérieurs de l'Advaita, sa pensée présente pour nous un intérêt intrinsèque : celui d'une démarche régressive qui, pour une fois, ne part pas de la douleur mais de la félicité constitutive du *brahman*. Et le choix d'un tel angle d'attaque est révélateur, à son tour, d'une certaine conception de l'individu et du genre de « conversion » capable de le conduire à la délivrance[1].

1. La BS a été traduite et commentée par M. Biardeau, *La Philosophie de Maṇḍana*

Le discours philosophique de Maṇḍana a ceci de particulier qu'il s'attache en priorité à la « défense et illustration » de l'unité du *brahman*. Même si — comme dans tout l'Advaita — sa finalité ultime est d'ordre sotériologique, il ne paraît d'abord faire référence aux êtres finis, et à leur misère-ignorance, que dans la mesure où leur présence à l'arrière-plan semble devoir compromettre cette unité. Mais ce mode d'approche est virtuellement lourd de conséquences : entre un *brahman* « démontré » *-siddha-* et un *jīva* seulement « bien connu » *-prasiddha-* par l'expérience commune, la balance ontologique ne saurait être tout à fait égale ; c'est le *jīva* qui aura à se purifier, à sa retravailler afin de faire coïncider peu à peu sa réalité de fait avec sa réalité de droit, alors qu'il ne sera jamais question de dialectiser le *brahman* pour rendre intelligible l'émergence hors de lui des vivants individuels. Corrélativement, le *jīva* ne sera jamais défini comme ce qui cherche (vainement) à s'affirmer *contre* le *brahman*, mais comme ce qui est déjà en puissance le *brahman* et n'a plus qu'à se défaire de ses limitations imaginaires pour le devenir en acte. Cela implique encore que la nescience, loin de représenter comme chez Padmapāda une puissance positive de l'Être, se ramène à une magie inconceptualisable qui ne se laisse surmonter que « pratiquement », par l'auto-purification du sujet. Continuité ontologique entre le *brahman* et les individus, insubstantialité de la nescience, « individualisme optimiste » dans la conception de l'accès à la délivrance, tels seront les trois aspects majeurs — et interdépendants — de ce qui tient lieu, chez Mandana, de doctrine de l'ego.

Maṇḍana s'efforce de penser le *brahman* comme l'Un, et cela aussi bien à travers ses trois « notes » traditionnelles d'Être *-sat-*, de Conscience *-cit-* et de Félicité *-ānanda-*, qu'au-delà même de cette triade. Dans l'ordre du *sat* il s'agit avant tout d'éviter l'écueil du panthéisme, c'est-à-dire de l'émiettement passif du *brahman* dans la multitude des êtres finis. D'où la formule célèbre : « Le *brahman* n'est pas fait de toutes choses, mais toutes choses sont faites du *brahman* »[1]. Cela revient à refuser d'envisager la

Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi, Publications de l'E.F.E.O. LXXVI, Paris, 1969. N'abordant ici la BS que sous l'angle restreint de sa contribution — plutôt indirecte — à la problématique de l'individuation, je ne puis, pour tout le reste, que renvoyer à cette étude véritablement exhaustive. Signalons également l'existence d'une traduction allemande de la seule « section du *brahman* », par T. Vetter (SOAW, Wien, 1969). Le texte lui-même est cité ici dans l'édition de S. Kuppuswami Sastri — la seule existante à ce jour — MGOS 4, 1937 (avec le commentaire de Śaṅkhapāṇi).

1. BS I, p. 20 : *brahmaṇo na sarvātmatā sarvaṃ tu brahmātmakam* / T. Vetter (*op. cit.*, p. 83, n. 128) signale une formule quasi identique chez Śaṅkara : *brahmasvabhāvo hi prapañco na prapañcasvabhāvaṃ brahma* (BSBh. III 2 21, *éd. cit.*, p. 297).

possibilité d'une relation tout-parties entre le *brahman* et les êtres finis, à récuser d'avance toute interprétation réaliste des « modèles » de la délimitation, etc. Toutefois, ce sont les deux autres « notes », le *cit* et l'*ānanda*, qui donnent lieu aux développements les plus intéressants.

Au niveau du *cit*, tout d'abord, l'unité du *brahman* paraît doublement menacée : par la structure même de la connaissance, dans la mesure où elle comporte l'opposition du sujet et de l'objet, par la présence de fait de la nescience et de ses effets. « Certains estiment que la Révélation attribue au *brahman* une unité (seulement) métaphorique fondée sur l'absence en lui de toute distinction d'espèce, de temps et de lieu (entre les âmes) ; et cela pour les raisons suivantes : il existe une distinction des expériences affectives (des sujets) ; la répartition (des âmes) entre délivrées et transmigrantes (n')est possible (qu')ainsi ; le pouvoir de vision doit avoir un objet car rien ne peut agir sur soi-même, et à l'aide du visible on infère le voyant ; on perçoit une diversité d'objets, sons, etc., qui comportent (respectivement) plaisir, douleur et égarement »[1]. Sur le premier point Maṇḍana apporte une réponse qui, pour nous, évoque aussitôt Padmapāda et son *aporokṣatā* ou « immédiateté » commune au sujet et à l'objet : « Cette relation du voyant et du visible n'est possible que dans l'hypothèse de leur unité, en ce sens que le voyant se transforme, ou (plutôt) paraît se transformer, en telle ou telle (forme visible). Mais, s'ils étaient différents, quelle sorte de relation voyant-visible pourrait-elle s'établir entre deux termes essentiellement distincts, incapables d'échanger leurs formes propres respectives et dépourvus de toute (autre) relation? »[2]. L'argument est aussi ancien que l'idéalisme philosophique lui-même et il serait aisé de lui trouver des parallèles occidentaux : c'est la conscience — et elle seule — qui construit la signification « non-pensant », de sorte qu'un objet doit d'abord être pris dans son faisceau de lumière pour que la possibilité se

1. BS I, p. 6 : *atra kecit — bhogavyavasthānāt muktasaṃsārivibhāgopapatteśca dṛkśakteścārthavattvāt svātmani vṛttivirodhāt dṛśyena ca draṣṭur anumānāt dṛśyasya ca sukhaduḥkhamohabhedavacchabdādivibhāgopalabdheḥ, ekatvaśrutiḥ jātideśakālavibhāgābhāvanimittopacarān manyante...*

2. BS I, p. 7 sq. : ... *ekatva evāyaṃ draṣṭṛdṛśyabhāvo 'vakalpate draṭṣureva citātmanas tathātathā vipariṇāmād vivartanād vā nānātve tu viviktasvabhāvayor asaṃsṛṣṭaparasparasvarūpayor asaṃbaddhayoḥ kīdṛśo draṣṭṛdṛśyabhāvaḥ* /. T Vetter (n. 63, p. 56 sq.), à l'aide d'autres passages de la BS, montre qu'en dépit des apparences les termes *pariṇāma* et *vivartana* ne sont déjà plus synonymes pour Maṇḍana, et qu'il a parfaitement conscience de la compatibilité du seul *vivartavāda* avec les principes généraux de l'Advaita. On remarquera que le langage de Maṇḍana est ici très proche de celui de Śaṅkara dans les premières lignes de l'introduction du BSBh.

dégage de tenir un discours sur lui[1]. Et, certes, cela implique que la conscience, lorsqu'elle connaît un objet, en réalité « opère sur elle-même » -*svātmopayoga-*.

Mais, à la différence de Śaṅkara, Maṇḍana ne s'élève pas contre le principe même de la réflexivité. A l'exemple favori de Śaṅkara — celui du feu qui ne saurait se brûler lui-même — il substitue ceux de la lampe qui s'éclaire elle-même et du « résultat d'un moyen de connaissance droite », qui, en définitive, se confondrait avec la mise en œuvre même de ce moyen[2]. L'idée sous-jacente paraît être que l'« action » -*kriyā-* de manifester n'est pas du même ordre que les autres actions. Faussement transitive, elle n'opère aucune transformation réelle sur son objet mais se contente de le promouvoir de la potentialité et de l'abstraction à la réalité en acte. La conscience en train de connaître peut ainsi être dite « opérer sur elle-même », si l'on entend par là qu'elle *se* déploie et *se* donne un contenu (illusoire certes) sous la forme des objets. On pourrait alors se demander pourquoi Maṇḍana tient malgré tout à présenter la manifestation comme une quasi-action et ne se contente pas de poser, à la manière de Śaṅkara, le principe de l'auto-luminosité préréflexive et supraréflexive. Mais la raison d'être de cette « complication inutile » apparaîtra mieux lors de la discussion sur l'*ānanda*.

Quant à la seconde difficulté, l'existence de fait de l'*avidyā* avec la diversité infinie des objets qu'elle produit et des états qu'elle suscite, Maṇḍana en dispose d'une manière si abrupte que sa réponse a tout de suite été considérée, à l'intérieur de l'Advaita, comme une attitude-limite : « A la question : « de qui relève la nescience? » nous répondons : « des vivants individuels »[3]. Et il précise un peu plus loin sa position : « Ce sont les vivants individuels qui sont souillés par la nescience, non le *brahman*. Celui-ci est pur, perpétuellement manifesté, et nul objet ne vient de l'extérieur se joindre à lui. Autrement, même pour l'homme parvenu à l'identification au *brahman*, la nescience ne cesserait pas et il ne serait donc pas délivré. Ou bien c'est effectivement le *brahman* lui-même qui transmigre et qui vient à être délivré et, dans ce cas, la délivrance d'un seul devrait entraîner celle de tous. C'est en effet

1. Dans les lignes suivantes Maṇḍana exprime la même idée de manière négative en disant que « la conscience, pure et immuable, ne franchit pas (ses propres limites) pour aller à la rencontre (des objets) » : *citeḥ śuddhatvāt apariṇāmāt apratisaṃkramācca*. On rencontre une formule semblable dans le Sāṃkhya épique (neuvième fragment de Pañcaśikha d'après Garbe), et le *Yogabhāṣya* la cite à deux reprises (II 20 et IV 22).

2. BS II p. 7. Pour T. Vetter — qui renvoie à Dharmakīrti et à son *Pramāṇaviniścaya* I 10-15 et III 302 — ce dernier exemple trahirait une influence bouddhiste.

3. BS I, p. 10 : *yattu kasyāvidyeti jīvānāmiti brūmaḥ* |

parce qu'il se place au point de vue des différences que le *brahman* transmigre, et parce qu'(ensuite) il se place au point de vue de la non-différence qu'il vient à être délivré, si bien qu'à ce moment-là, toutes les distinctions disparaissant, c'est la délivrance simultanée de tous qui devrait se produire. C'est pourquoi ce sont bien les vivants individuels qui transmigrent à cause de la nescience et sont délivrés par la connaissance, C'est en eux, souillés comme ils sont par la nescience originelle, que la cessation de la nescience est possible, et ce grâce au surgissement de la connaissance dont la cause est différente. En effet, la connaissance n'est pas originelle chez les vivants individuels ; seule la nescience l'est. Et celle-ci est dissoute par la connaissance qui est apportée (aux vivants) de l'extérieur »[1].

En un sens, tout ce que dit ici Maṇḍana pourrait être repris par n'importe quel Advaitin. Il n'est personne, en effet, parmi eux pour admettre que le *brahman* (aussi bien sous sa forme « non-qualifiée » *-nirguṇa-* que sous sa forme de Suprême Seigneur) puisse pâtir en quoi que ce soit de la nescience et de ses effets. En ce sens, donc, tous professent implicitement le *jīvāśritāvidyāvāda*, la doctrine selon laquelle la nescience a son siège dans le vivant individuel. Mais la singularité de Maṇḍana ressort de l'absence chez lui de toute contre-partie cosmique à ce subjectivisme, en quelque sorte légitime et inévitable, de l'*avidyā*. De ce refus d'envisager une dimension cosmique de la nescience témoigne déjà la rareté dans la BS du terme *māyā*, ainsi que l'absence des termes *prakṛti* et *śakti* qui, traditionnellement, évoquent cette dimension. Le problème que, tout naturellement, se posent les autres Advaitin est de comprendre ce qui, du côté du *brahman*, c'est-à-dire du point de vue de la réalité, peut bien correspondre à cette *avidyā* qui structure en apparence la condition des êtres finis. Et nous avons vu comment, par exemple, la spéculation d'un Padmapāda s'efforçait, préfigurant en cela la métaphysique du tantrisme, de concevoir la *māyā* comme une puissance positive du *brahman*.

Ne nous hâtons pas d'en conclure que Maṇḍana est tout simplement passé à côté du problème. Au contraire, à travers diverses allusions il laisse entendre qu'il n'ignore rien des termes

1. BS I, p. 12 : ... *jīvānām avidyākaluṣitatvaṃ na brahmaṇaḥ taddhi sadā viśuddha-nityaprakāśam anāgantukārtham anyathā brahmabhūyaṃ gatasyāpi nāvidyā nivarteta tatrānirmokṣaḥ | atha brahmaiva saṃsarati brahmaiva mucyate, ekamuktau sarvamukti-prasaṅgaḥ yato bhedadarśanena brahmaiva saṃsarati, abhedadarśanena ca mucyate tatra sarvavibhāgapratyastamaye yugapat sarvamokṣaprasaṅgaḥ | tasmāt avidyayā jīvāḥ saṃsāriṇaḥ vidyayā mucyante | teṣāṃ ca nisargajāvidyākaluṣāṇāṃ vilakṣaṇapratyaya-vidyodayenopapadyate 'vidyānivṛttiḥ | na hi jīveṣu nisargajā vidyāsti, āvidyaiva hi naisargikī tasyā āgantukyā vidyayā pravilayaḥ |*

dans lesquels certains le posaient autour de lui. Déjà, la discussion qui s'élève autour de l'attribution de la nescience au seul *jīva* est en elle-même révélatrice. Le *siddhāntin* soutient que l'apparence d'une différence entre le *brahman* et le vivant individuel doit être attribuée à l'imagination transcendantale ou *kalpanā*[1]. L'adversaire prétend alors l'enfermer dans un dilemme insoluble : « De qui relève cette imagination différenciatrice? Ce ne peut être du *brahman*, car, fait de connaissance, il est libre de toute imagination. Pas davantage des vivants individuels qui n'existent pas avant l'imagination : (sinon) on serait entraîné dans un cercle vicieux, la différenciation des vivants dépendant de l'imagination et l'imagination ayant les vivants pour supports »[2]. Nous avons vu que cette difficulté était déjà sous-jacente à la doctrine śaṅkarienne de la surimposition[3], mais Maṇḍana est peut-être le premier à la laisser se manifester au grand jour. Quant à sa réponse, elle peut paraître décevante dans la mesure où elle se contente de faire état de deux « opinions » entre lesquelles, comme l'ont noté tous les commentateurs, Maṇḍana ne semble pas vouloir choisir : d'une part que c'est le propre de toute *māyā* (ce terme signifiant ici « illusion magique ») d'avoir pour objet l'impossible, d'autre part que nescience et *jīva* se conditionnent réciproquement de toute éternité, comme la graine et la pousse. Mais il se pourrait que, dans son esprit, les deux explications proposées se ramènent à une seule. C'est du moins ce que paraît suggérer le développement qui vient immédiatement après : « Ainsi, ceux qui considèrent la nescience comme la cause matérielle de la différenciation déclarent : la nescience est sans commencement et sans but. Son absence de commencement permet d'éviter le cercle vicieux, tandis que son absence de but coupe court à toute interrogation sur la finalité du déploiement cosmique des différences »[4]. L'expression : « ceux qui

1. Sur ce terme d'origine bouddhique — plus précisément *vijñānavāda* — voir G. Bugault, *La notion de Prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, Paris, De Boccard 1968, p. 142 sq. et *passim*.

2. BS I, p. 10 : *kasya punaḥ kalpanā bhedikā na tāvad brahmaṇaḥ tasya vidyātmanaḥ kalpanāśūnyatvāt ; nāpi jīvānāṃ kalpanāyāḥ prāk tadabhāvāt itaretarāśrayaprasaṅgāt — kalpanādhīno hi jīvavibhāgaḥ, jīvāśrayā kalpaneti |*

3. Il existe au moins un texte (BGBh. XIII 2, *éd. cit.*, p. 195) où Śaṅkara pose formellement la question : « de qui relève la nescience? ». Il y répond : « de celui-là même qui la perçoit » *yasya dṛśyate tasyaiva*, et un peu plus loin : « C'est celui-là même qui est affecté par la nescience qui cherchera à s'en défaire ». La suite de la discussion montre qu'il entend s'en tenir à cette vue pragmatique du « point d'application » de la nescience et ne désire pas poser le problème de son véritable support.

4. BS I, p. 10 : *tathā coktam avidyopādānabhedavādibhiḥ — anādir aprayojanā cāvidyā iti tatrānāditvān netaretarāśrayatvadoṣaḥ, aprayojanatvān na bhedaprapañcasargaprayojanaparyanuyogāvakāśaḥ |*

considèrent la nescience comme la cause matérielle... » désigne clairement une orientation doctrinale aux antipodes de tout psychologisme, celle-là même qui prévaudra chez Padmapāda et dans l'école de *Vivaraṇa*. Or, que ces philosophes eux-mêmes, en dépit de leur souci d'enraciner dans le *brahman* le déploiement des différences, en viennent à reconnaître l'absence ultime de finalité de la nescience, signifie qu'eux-aussi définissent en fait cette nescience comme une magie, c'est-à-dire comme une pure apparence, radicalement et définitivement injustifiable aux yeux de la raison. Plutôt donc qu'un doctrinaire du *jīvāśritāvidyāvāda*, Maṇḍana apparaît ici comme celui qui, plus clairement encore que Śaṅkara, réalise l'impossibilité de toute « dialectique descendante » qui prétendrait déduire du *brahman* à la fois les *jīva* et la structure du monde multiforme dans lequel ils évoluent. L'accent mis sur l'individu en tant que porteur de la nescience n'a pas encore chez lui la valeur d'une thèse métaphysique exclusive. Il signifie plutôt que l'individu ne doit compter que sur lui-même — une fois averti par la Révélation de la délivrance comme sens suprême de la vie — pour se débarrasser dans la pratique de cette nescience à laquelle il doit renoncer une fois pour toutes à conférer un statut rationnel quelconque.

Reste la troisième « note » du *brahman*, son caractère de « félicité » -*ānanda*-. C'est elle qui pose le problème le plus délicat. Dans le cas du *cit* le reproche de « destruction de la non-dualité » pouvait être écarté en posant qu'un objet de connaissance quelconque ne peut se présenter à la conscience que s'il est déjà lui-même « fait de conscience » et que, par ailleurs, sa forme différenciée particulière relève de la *kalpanā*, donc de la nescience. Ici, en revanche, la Révélation et le sens commun semblent s'accorder pour reconnaître à la félicité une essence distincte de celle de la conscience pure. C'est pourquoi l'adversaire ne peut plus se contenter ici de la réponse générale aux termes de laquelle la félicité du *brahman*, en tant qu'auto-lumineuse, n'est pas « inconnue », sans pour autant être connue à la manière d'un objet : « Connaissance et félicité ne constituent pas purement et simplement une seule chose car, dans ce cas, il serait inutile de se servir de deux mots. Et comment ce qui est désigné par des termes non-synonymes pourrait-il être un ? C'est pourquoi le terme de « félicité », lorsqu'il est appliqué au *brahman*, signifie simplement la cessation de la douleur »[1]. Maṇḍana est donc ici

1. BS I, p. 5 : *na ca vijñānānandayor ekatvam eva śabdadvayaprayogavaiyarthyāt* / *katham cāparyāyaśabdābhidheya ekatvam* / *tasmād duḥkhoparama evānandaśabdasya brahmaṇyartha iti* /

contraint d'avoir recours à un type d'argumentation tout à fait différent : « Notre position est sans défaut car ces deux mots font connaître une lumière particulière qui, comme celle de la lune, est faite de joie. On dit aussi bien : « le soleil est une lumière supérieure ». Les deux termes « supérieure » et « lumière » ne sont pas synonymes et pourtant, à eux deux, ils font connaître un unique objet particulier, à savoir une lumière particulière. Dans le soleil, en effet, la supériorité ne diffère pas de la luminosité, ni celle-ci de la supériorité, mais les deux termes servent à procurer la connaissance d'une espèce particulière de lumière. De même, dans la formule : « le *brahman* est connaissance, félicité » (BAU III 9 28), les deux termes servent à faire comprendre que l'essence du *brahman* est une espèce particulière de connaissance ou de félicité... C'est pourquoi il est juste de dire que le *brahman* ne consiste qu'en une suprême félicité s'illuminant elle-même. Et c'est ainsi seulement que se justifie la déclaration (de BAU IV 3 32) selon laquelle les plaisirs de ce monde en sont des parcelles, obtenues par délimitation. Mais elle serait difficile à justifier si (cette félicité) n'était que cessation de la douleur »[1].

Les deux exemples proposés, celui de la lune et celui du soleil, ont ici chacun leur utilité. La clarté lunaire présente, dans le registre du sensible, une certaine analogie avec la « conscience radieuse » du *brahman*. Il est vrai que la comparaison ne prend toute sa valeur que dans le contexte culturel indien où, le climat tropical aidant, cette réverbération est perçue comme apaisante — et célébrée à l'envie par les poètes — parce qu'associée à la fraîcheur délicieuse de la nuit. Mais le clair de lune accompagne et symbolise la « résurrection » nocturne des êtres plus qu'il ne la produit. Il n'y a pas de relation directe entre son pouvoir d'éclairer, de dévoiler la configuration des objets visibles, et sa fonction d'apaisement. D'où le recours à l'exemple du soleil où le rapport entre la luminosité et l'« autre » aspect — qui ne peut plus être la joie — paraît bien plus intime. De même — suggère-t-on — que le soleil est décrit de manière partielle et insuffisante aussi longtemps qu'on se contente d'évoquer la seule luminosité, ou la seule supériorité, de même le *brahman* est appréhendé sur un

1. *Ibid.* : *viśiṣṭasyāhlādātmanaḥ prakāśasya cāndramasasyeva śabdadvayena pratipādanān na doṣaḥ ; yathā ca — prakṛṣṭaḥ prakāśaḥ savitā iti | na ca prakṛṣṭaprakāśaśabdayoḥ paryāyatvam atha ca eka evābhyām arthaviśeṣaḥ pratipādyate prakāśaviśeṣaḥ ; na hi prakarṣo 'nyaḥ prakāśarūpāt savitari na prakāśarūpo vā prakarṣāt api tu prakāśabhedaḥ śabdadvayopāyaḥ pratīyate | tathā vijñānānandaṃ brahma ityānandabhedo vijñānabhedo vā brahmarūpamiti śabdadvayenāvagamyate ... tasmād ātmaprakāśaprakṛṣṭānandasvabhāvam eva brahmeti yuktam | evaṃ ca laukikānanda etasya mātreti yujyate, avacchedāt ; duḥkhanivṛttau tu duryojyam etat |*

mode abstrait et inadéquat aussi longtemps qu'on l'envisage exclusivement comme conscience ou comme félicité. Complétées et rectifiées l'une par l'autre, les deux images concourent au même but : faire comprendre que *cit*, *ānanda* (et probablement aussi *sat*) ne sont que des qualificatifs provisoires, qu'ils n'expriment des « aspects » différents du *brahman* que par référence aux êtres finis chez qui la connaissance tributaire des objets, la joie mêlée de douleur et l'existence conditionnée constituent autant de secteurs d'expérience distincts à partir desquels une triple extrapolation parallèle vers la conscience absolue, la félicité pure et l'aséité se donne tout d'abord comme cohérente et légitime. Mais là où nous croyons avoir affaire à des lignes parallèles, la Révélation nous signalerait à l'avance l'existence d'une convergence, imperceptible à l'échelle de notre expérience ordinaire, vers le *brahman* « lui-même », unique point de fuite[1]. C'est une telle convergence qui s'annonce dans l'audacieux langage de Maṇḍana attribuant directement à la félicité elle-même l'auto-luminosité et, par voie de conséquence, l'aséité.

Dans ces conditions il est bien compréhensible que Maṇḍana, réaffirmant de manière aussi éclatante l'unité fondamentale du *brahman*, fasse preuve d'une indifférence presque totale à l'égard des divers « modèles » théoriques de la relation *brahman-jīva* qui avaient cours à son époque. C'est ainsi qu'il n'énumère pas moins de neuf hypothèses, principales et secondaires, entre lesquelles il institue une sorte de débat (qui d'ailleurs tourne court), mais sans indiquer clairement où vont ses préférences[2]. Cet indifférentisme se reflète aussi dans les incertitudes de son vocabulaire philosophique. On le voit entrelacer constamment, parfois dans le cours d'une même phrase, le langage « idéaliste » de la *kalpanā* et le langage « réaliste », śaṅkarien, des « conditions limitantes extrinsèques » et de la « surimposition »[3]. De même encore a-t-il

1. Remarquons que Maṇḍana se garde bien de poser le *brahman* comme un pur ineffable qui serait au-delà des signifiés « conscience », etc. Il en fait au contraire le Signifié suprême, synthétique, accessible à travers l'interparticipation de ses trois « notes ». On pourrait dire que, chez lui, l'unité du *brahman* est précisément ce qui fonde — et non pas ce qui exclut — cette tripartition. Cela est à mettre en rapport avec la thèse du *brahman*-parole, reprise de Bhartṛhari ; sur ce point, voir M. Biardeau, *op. cit.*, pp. 19-27.

2. BS I, p. 21 sq.

3. Emplois des termes *kalpanā* et *vikalpa* : pp. 7 (l. 1), 7 (l. 14), 10 (l. 5), 14 (l. 22), 19 (l. 20), 48 (l. 5), 51 (l. 14), 60 (l. 14), 62 (l. 18), 125 (l. 19), 128 (l. 3). Emplois des termes *upādhi*, *upādhāna* et *adhyāsa* : pp. 7 (l. 13), 13 (l. 10), 15 (l. 20), 20 (l. 18), 37 (l. 5), 62 (l. 15), 122 (l. 12), 126 (l. 16), 127 (l. 4), 129 (l. 12), 154(l. 3). Maṇḍana utilise aussi la même expression : « lié par la nescience » *-avidyānubaddha-* à la fois pour le *jīva* (p. 31, l. 20) et pour le *brahman* (p. 14, l. 5), c'est-à-dire qu'il omet de distinguer le support *-āśraya-* et l'objet *-viṣaya-* de la nescience.

recours tantôt au modèle de la « délimitation », tantôt à celui du « reflet »[1]. Dans ce dernier cas, cependant, on croit déceler — d'après la fréquence de l'usage — une certaine prédilection spontanée pour l'*avacchedavāda*, lequel est justement destiné à devenir le modèle favori, et quasi exclusif, de l'école de *Bhāmatī*. Or, il semble que le modèle du reflet implique toujours un coefficient de distorsion, de déformation qu'on ne retrouve pas dans celui de la délimitation. Et ceci témoigne sans doute, chez Maṇḍana, d'une aspiration foncière à écarter du *brahman* la « puissance du négatif », en concevant la nescience moins comme une méconnaissance, ou une perversion originaire de la conscience, que comme une connaissance inchoative, incomplète, à qui précisément, comme par une sorte d'harmonie préétablie, les lumières de la Révélation vont permettre peu à peu de reculer ses limites initiales, jusqu'à ce qu'elle débouche sur l'illimité du *brahman*. Et cette tendance ne peut que se refléter dans la conception même de l'individualité propre à Maṇḍana : le *jīva* — il n'est jamais fait usage des termes *ahaṃkartṛ*, *ahaṃpratyayin*, etc. — ne sera pas chez lui malignité d'une aveugle crispation sur soi-même, perversion radicale d'un orgueil-égoïsme infini, mais plutôt postulation ingénue de l'Être, déploiement d'un faisceau de tendances affectives et de curiosités intellectuelles naturellement orientées dans le bon sens.

*
* *

Puisqu'il est acquis que Maṇḍana a renoncé une fois pour toutes à fournir une explication rationnelle de l'émergence de l'individu hors du *brahman*, se contentant de ratifier cette donnée de l'expérience commune, l'intérêt se reporte sur son analyse des conditions de possibilité du mouvement inverse, celui par lequel l'individu fait retour au *brahman*. Or ces conditions se ramènent à deux : l'individu doit être le siège d'une tendance positive à rejoindre l'absolu, d'un « désir de délivrance », mais, en même temps, ce désir doit être d'un autre ordre que les désirs ordinaires dont on sait qu'ils attachent au monde de l'acte et de la transmigration. L'*ātman-brahman* doit apparaître ici comme « l'objet du suprême amour »[2], ce qui conduit à privilégier son aspect de félicité. Par là-même, cependant, on le met en série avec les

1. Modèle de la délimitation : p. 5 (l. 15), 7 (l. 11), 12 (l. 22), 19 (l. 20), 115 (l. 8), 128 (l. 3) ; modèle du reflet : pp. 7 (l. 12), 11 (l. 11), 8 (l. 9).

2. BS I, p. 5 (l. 16) : *paramapremāspadatva*. Le terme *preman* — beaucoup moins ambigu que *kāma* — sert à désigner toute forme d'amour qui transcende l'égoïsme aveugle.

autres « désirables » et la question surgit aussitôt de la compatibilité entre une activité polarisée par un Agréable — fût-il suprême — et le dépassement de la nescience nécessaire pour la délivrance. C'est cette difficulté que le premier *pūrvapakṣin* à prendre la parole dans la BS, un Naiyāyika probablement, cherche à prévenir en proposant une conception toute négative du désir de délivrance : « Si le *brahman* avait la félicité pour essence, la conduite du chercheur de délivrance relèverait d'un attachement passionnel à cette félicité. Mais une conduite reposant sur un attachement, étant source de transmigration, ne peut servir à la délivrance. On déclare aussi (BAU IV 4 23) que (seul) l'homme apaisé et dompté contemple le Soi. Or celui dont la conduite procède d'un attachement passionnel à la félicité n'est pas un homme apaisé. Aussi est-ce en orientant sa conduite vers la réalité du *brahman* qui transcende toute douleur, en se détournant avec horreur des douleurs, tout attachement aux plaisirs disparu, qu'on se délivre. Quant aux textes révélés qui parlent de « félicité », ils n'ont en vue que le dépassement de toute douleur (dans la délivrance). On constate en effet que le mot « plaisir » s'applique à la cessation des douleurs, comme celles de la faim, etc. »[1].

Suit une longue et subtile discussion où chacun des deux adversaires fait appel, pour justifier son analyse sotériologique, à l'expérience vécue de l'agréable et du désagréable. Pour le Naiyāyika, tout désir est en lui-même douleur et ignorance. Il est douleur en tant que sentiment de « manque », d'insatisfaction éprouvée *hic et nunc*. Il est aussi ignorance dans la mesure où il vise un plaisir positif lié à l'obtention d'un bien extérieur, alors que la réalité effective du plaisir est celle d'un simple répit, d'un soulagement momentané de la tension pénible du désir. C'est pourquoi le plaisir ne répond jamais vraiment à l'attente du désir, et c'est cette déception qui, aussi longtemps que sa cause profonde n'est pas mise en évidence, ne cesse de faire renaître le désir. Et le désir de délivrance ne sera lui-même exempt de cette illusion qu'à la condition de ne pas espérer trouver dans la félicité du *brahman* l'équivalent magnifié de ces plaisirs positifs, toujours promis et toujours en fin de compte refusés par les objets extérieurs. Il convient donc, si l'on veut tarir le désir à sa source, de dépasser

1. BS I, p. 1 : *ānandātmakatve brahmaṇaḥ, ānandarāgān mumukṣupravṛttiḥ syāt ; rāganibandhanā ca pravṛttiḥ saṃsārabījam iti na muktaye syāt | śāntasya dāntasya cātmani darśanam ucyate na cānandarāgāt pravartamānaḥ śānto bhavati | tasmāt sakaladuḥkhātige brahmatattve duḥkhebhya udvignaḥ sukhebhyaśca vītarāgaḥ pravartamāno mucyate | ānandaśrutayaśca sakaladuḥkhātikramam evāhuḥ ; dṛṣṭo hi kṣudduḥkhādinivṛttau sukhaśabdaḥ...*

l'extra-version naturelle qui nous porte à croire que toute satisfaction, même « spirituelle », nous est procurée de l'extérieur Mais, d'un autre côté, le désir de délivrance ne peut pas être réputé transcender déjà entièrement la nescience, ce qui reviendrait à supposer le problème résolu. Le Naiyāyika le définit donc — sous l'appellation d'*udvega*, « recul horrifié » (devant la douleur du monde) — comme un sentiment « non-pathologique » (au sens kantien), celui qu'éprouve un individu encore lié au monde par son corps et sa sensibilité mais déjà détaché de lui en esprit, au point de ne plus rechercher que le repos absolu, le soulagement direct de la tension même du désir, en dehors de tout objet de jouissance. Pour celui-là, en effet, la félicité du *brahman* ne peut consister que dans l'apaisement définitif de toute souffrance.

Au contraire, Maṇḍana s'attache à distendre les liens entre désir et plaisir, ou pseudo-plaisir. Il existe selon lui des plaisirs qui ne sont pas de simples soulagements, puisque « même quelqu'un d'indifférent est rempli de joie au contact d'un objet plaisant »[1]. Inversement, le désir peut déboucher sur une absence totale de satisfaction (même négative). D'autre part, le conditionnement n'est pas à sens unique, puisque, pour désirer une chose, il faut l'avoir déjà éprouvée comme agréable[2]. Le plaisir escompté va même jusqu'à rendre agréable, par anticipation, la tension du désir dirigé vers lui. C'est ce que prouve *a contrario* le cas de certains malades qui, tout en ne souffrant pas positivement, perdent le goût de vivre pour cette seule raison que la maladie a éteint leurs désirs. On assiste ainsi à une sorte de renversement des valeurs ; le plaisir devient la réalité positive qui sous-tend à la fois le désir et sa satisfaction, tandis que la douleur n'est plus que sa diminution ou son cèlement momentané. Il subsisterait ainsi dans les vivants individuels un fonds indestructible de jouissance qui témoignerait de leur participation à l'*ānanda* du

1. BS I, p. 2 (l. 10) : *bhavati ca madhyastho 'pi ramaṇīyaviṣayasaṃparke hlādavān* / Maṇḍana ne précise pas davantage mais l'un de ses commentateurs — Citsukha dans son *Abhiprāyaprakāśikā* — cite l'exemple de l'homme qui « sans y avoir songé, vient à jouir du parfum des fleurs de *Campaka* apporté par le vent ». Le problème comporte une dimension empirique qui peut expliquer sa résurgence dans des contextes philosophiques et religieux très différents. C'est ainsi que l'*Abhidharmakośa* contient tout un débat (VI 3, trad. La Vallée Poussin, t. 4, pp. 130-136) entre bouddhistes « extrémistes » qui dénient toute positivité au plaisir, et « modérés » qui font de cette négation une sorte d'ascèse intellectuelle volontariste destinée à supprimer peu à peu le désir. Vasubandhu cite, lui-aussi (p. 135), le cas des parfums. Il est intéressant de constater que le même exemple, illustrant la même idée, se retrouve chez Platon, *République* IX 584b (voir aussi *Philèbe* 44b-47d).

2. Maṇḍana souscrit à l'explication classique des désirs du nouveau-né par les traces psychiques laissées par les existences antérieures.

brahman, au même sens où leur immortalité et leur nature pensante reflètent leur participation au *sat* et au *cit*. Et c'est la raison pour laquelle Maṇḍana a tenu à faire allusion à la formule de la BAU (IV 3 32) : « tous les êtres vivent d'une parcelle de cette félicité ». Sa doctrine n'en devient pas pour autant un simple hédonisme car elle n'ignore rien du caractère répétitif du désir. C'est d'ailleurs Maṇḍana lui-même — et non l'adversaire — qui cite la *Manusmṛti* : « le désir ne s'apaise jamais par la jouissance des objets du désir » (II 94) et le YSBh. : « l'accoutumance aux plaisirs fait croître l'attachement passionnel et la capacité des sens (à jouir) » (II 15), et cela à deux reprises (p. 2 et p. 30). Mais, selon lui, ce n'est pas pour avoir visé la jouissance que le désir s'avère d'ordinaire être une impasse, c'est pour l'avoir recherchée là où elle n'est jamais présente à l'état pur, à savoir dans les objets sensibles extérieurs. Déjà sur le plan empirique, le désir peut aussi bien être supprimé « par la perception d'un défaut dans l'objet » (p. 2) que par la jouissance. Par « défauts » il faut entendre ici l'ensemble des conditions extérieures de l'obtention d'un objet désiré qui en rendent la jouissance intermittente, fugace, mêlée de douleur ou d'abrutissement, etc. Or, aussi longtemps que ces défauts ne sont pas reconnus comme tels, le désir, passée la déception initiale, ne peut que revenir indéfiniment à la charge. La destruction de la nescience prendra donc, entre autres formes, celle d'une réflexion systématique -*prasaṃkhyāna*- qui, en éliminant tous les objets « défectueux », ne laissera subsister finalement que l'*ātman-brahman*, comme le seul lieu possible de la jouissance sans mélange. Dans tout cela il n'y a pas l'ombre d'une mise en question de la recherche du plaisir en tant que tel. On n'est sensible qu'à la nécessité d'empêcher, par le moyen d'une prise de conscience de caractère avant tout intellectuel, cette recherche de se dévoyer. C'est dans cet esprit que Maṇḍana rétorque au Naiyāyika : « D'ailleurs, la conduite orientée vers le *(brahman)* ne repose pas sur un attachement passionnel. En effet, le simple fait de souhaiter n'est pas (en lui-même) passion. On appelle passion la fixation affective à des qualités inexistantes projetées par la nescience. Mais lorsqu'une limpide vision du réel lui attire la faveur, la complaisance et la dilection de l'esprit, ces (attachements) ne sont pas considérés comme passionnels, pas plus que n'est considéré comme de la haine le recul horrifié devant la transmigration produit par la vision de sa réelle inconsistance. Sinon, même la conduite orientée vers cette Réalité qui transcende toute souffrance reposerait sur la haine de (la transmigration), ce qui en prolongerait le cours »[1]. Maṇḍana cherche, en quelque

1. BS I, p. 3 : *na ca rāganibandhanā tatra pravṛttiḥ / na hīcchāmātraṃ rāgaḥ/*

sorte, à enfermer le Naiyāyika dans un dilemme : ou bien le *rāga* est bel et bien une passion, et alors l'*udvega*, son corrélatif négatif, en sera une également, et cette espèce de haine attachera d'autant plus à la transmigration qu'elle se présentera hypocritement comme une « sainte horreur » du monde ; ou bien l'*udvega* n'est pas une passion et, dans ce cas, l'affect positif correspondant, de quelque nom qu'on l'appelle, ne saurait davantage en être une[1].

Maṇḍana esquisse ainsi une anthropologie optimiste, où se trouvent réhabilités tous les « instincts » du *jīva*, inséparable d'une sotériologie réconciliatrice dans laquelle, sans avoir à être à proprement parler réprimés, ils convergent vers la délivrance, « fin suprême de l'homme ». Le *saccidānanda* symbolisera alors l'accomplissement simultané — et l'unité ultime — des trois tendances fondamentales : à persévérer dans son être, à étendre sa connaissance, à approfondir sa jouissance. Philosophie de la continuité donc, et non de la rupture dramatique. Le mal n'étant ici que limitation, dispersion, mélange, on en triomphera par une lente et progressive purification parallèle de l'intelligence et de la sensibilité, en faisant l'économie d'une crise et d'une conversion. Bien entendu, tout ceci ne se présente pas dans l'abstrait mais dans le contexte de la société brahmanique et même, si l'on songe aux liens qui unissent Maṇḍana à la Mīmāṃsā, de ses milieux les plus orthodoxes. C'est dire que le rite va ici s'interposer entre l'activité purement profane et celle qui se consacre à la délivrance. Pour Śaṅkara, il y a solution de continuité entre les rites (avec le mode d'existence qu'ils supposent) et la connaissance libératrice. Et pourtant les rites, du moins ceux d'obligation permanente, sont censés contribuer à la « purification » de l'intellect (cf. *supra*, p. 112, n. 1) en vue précisément de la connaissance libératrice.

La position de Maṇḍana, telle qu'elle ressort d'un débat extrêmement touffu (pp. 27-37 ; trad. M. Biardeau, pp. 174-188), n'est pas plus aisée à cerner. Que les rites aient la dualité pour domaine et la connaissance la non-dualité ne lui pose pas de problème particulier, car tel est aussi le cas des « divisions » (auditeur-

avidyākṣiptam abhūtaguṇābhiniveśaṃ rāgam ācakṣate | tattvadarśanavaimalyāt tu tattve cetasaḥ prasādo abhirūcir abhīcchā na rāgapakṣe vyavasthāpyate, yathā saṃsārāsāratā-tattvadarśananiṣpanno nodvegas tato dveṣapakṣe ; anyathā sarvaduḥkhātige 'pi tattve taddveṣanibandhanā pravṛttiriti saṃsārānubandhaḥ syāt |

1. A noter que Maṇḍana n'hésite pas à parler d'un « désir passionné du suprême plaisir » -*uttamasukharāga*- (p. 3, l. 24). Inversement, il évoque le cas du ritualiste qui, installé dans les jouissances, « se détournera avec horreur » -*udvijeta*- (p. 30, l. 11) de la connaissance du Soi, à cause des renoncements qu'elle exige. A travers les hésitations du vocabulaire c'est la distinction de deux modalités du couple amour-haine, l'une « pathologique » et l'autre pure, qui s'esquisse ici..

audition, etc.) inhérentes à l'enseignement upanishadique lui-même. Or sa conception de la nescience comme « inhérente au sujet » *-ādhyātmikā-* (p. 63, l. 1) lui permet ici de recourir, avec le minimum de paradoxe, à la théorie de la « bonne » *avidyā* autodestructrice[1]. Donc, aussi bien le rite que la connaissance (comme processus) entreront avec « l'accès à la non-dualité » dans un rapport de moyen à fin (p. 32, trad. p. 181 sq.). Mais la vraie difficulté est de comprendre comment le rite peut à la fois prolonger l'attitude profane dominée par les passions et contribuer, ne serait-ce qu'indirectement, à la délivrance. « Si l'activité dirigée vers un but visible et celle dirigée vers un but invisible sont également moyens de satisfaire les désirs, elles ne se distinguent pas, pour ce qui est d'être suscitées par l'attachement passionnel, etc. Une (phrase) comme : « Que celui qui désire le ciel... » entérine les activités suscitées par l'attachement passionnel, etc. et (se borne à) enjoindre un (moyen) particulier. L'adhésion massive au monde sensible étant semblable (des deux côtés), quelle particularité rendra l'une (des activités) propice à la connaissance du Soi et l'autre opposée à elle ? (Dans les deux cas) l'esprit est pareillement sous l'emprise du désir »[2]. Dans ce contexte on évoque, pour les rejeter aussitôt, trois « solutions » qui toutes se résignent à rendre purement extrinsèque le rapport du rite à la connaissance. C'est ainsi que le rite habiliterait l'homme à la connaissance 1) en lui permettant d'épuiser le champ de ses désirs (p. 30, trad. p. 179), ou bien 2) en le libérant de ses « dettes » (à l'égard des ancêtres, etc., p. 27 ; trad., p. 175), ou encore 3) en accaparant son attention au point de le détourner des plaisirs *(ibid.)*. Mais 1) tant que dure la nescience le désir ne peut s'épuiser, 2) le passage par les quatre états de vie (étudiant brahmanique, maître de maison, etc.) n'est présenté dans le Veda que comme une option[3]. 3) rites et compor-

1. Théorie illustrée par divers exemples : une certaine poudre qui, jetée dans de l'eau trouble, la purifie (par « précipitation » ?) en s'éliminant elle-même ; le poison qui en neutralise un autre et s'auto-neutralise dans le processus même, etc.

2. BS I, p. 29 : ... *tulye kāmopāyatve dṛṣṭādṛṣṭārthapravṛttyor na viśeṣo rāgādyākṣiptatve tathā hi svargakāma iti rāgādyākṣiptapravṛttyanuvādena viśeṣavidhānaṃ tathā ca prapañcābhiniveśo tulye kena viśeṣeṇa ekā ātmajñānānuguṇyaṃ bhajate tadvirodhiny aparā kāmāpekṣo hy aviśiṣṭo manasaḥ* /

3. BS I, p. 36. Dans l'introduction de l'Ait.UBh. (*éd. cit.*, p. 16) Śaṅkara défend lui-aussi, en s'appuyant sur les mêmes textes que Maṇḍana (Kau.U II 5, *Jābālopaniṣad* IV 1), le caractère optionnel du passage par les quatre stades de vie. Mais il n'en déduit que la possibilité pour le *brahmacārin* de sauter les stades de maître de maison et d'ermite forestier, pour le maître de maison déjà installé de sauter celui d'ermite forestier. Selon Maṇḍana, des textes comme *Manusmṛti* VI 35 visent (en parlant de « dettes ») le cas du maître de maison qui tire prétexte de sa recherche de l'*ātman* pour négliger ses obligations rituelles ... alors qu'au contraire « c'est le péché causé

tements profanes, en tant qu'ils concourent à une même fin, peuvent aussi bien coexister que se substituer les uns aux autres. Quant à la solution finalement retenue par Maṇḍana, elle combine le témoignage de la Révélation qui, dans des textes comme BAU IV 4 22, présente les « sacrifices » comme des moyens de parvenir à la connaissance, et l'explication par les dispositions nouvelles *-saṃskāra-* que les rites produiraient dans la personne même du sacrifiant[1]. Mais la nature même de ces dispositions, ainsi que le mécanisme de leur inscription, demeurent énigmatiques. On est certes tenté par une explication psychologique qui, prenant en considération les seuls rites d'obligation permanente, y verrait une sorte de *yoga* (au sens large de la *Bhagavad-Gītā*), une discipline quotidienne habituant le sujet à se détacher des caprices de l'instant et le rendant ainsi peu à peu, pour ainsi dire à son insu, plus disponible pour la quête de la délivrance. Reste que Maṇḍana, fidèle en cela à une tendance générale du brahmanisme, conçoit bien plus volontiers les *saṃskāra* « psychiques » sur le modèle des transformations opérées dans l'Invisible par le sacrifice que l'inverse. Mais l'important est surtout que les rites d'obligation permanente, appuyés par l'insidieuse puissance de coercition d'un système social fondé sur la Révélation, soient là au départ pour encadrer et éduquer malgré lui l'individu, lui fournissant ainsi la « chiquenaude initiale » dont il a besoin pour commencer à s'arracher à la dispersion dans les désirs sensibles.

C'est d'ailleurs ce refus de psychologiser l'effet des rites sur le sacrifiant lui-même qui permet de comprendre la coexistence de ces rites avec ce qu'on appelle ici « la répétition de la vision de la réalité » ainsi qu'avec l'ascèse. En effet, si, en droit, la connaissance libératrice jaillit directement de la parole révélée, l'habitude invétérée qu'à l'individu de tabler sur la multiplicité rend d'abord cette parole abstraite et inopérante. Percevoir, ou plutôt croire percevoir, le divers est « naturel » *-nisargaja-* (p. 40, l. 5), tandis qu'accéder à la non-dualité est chose « accidentelle » *-āganluka-* (ibid.). Ou encore, la connaissance par la parole (révélée) est « médiate » *-parokṣarūpa-* (p. 134, l. 3), alors que la perception du divers est « immédiate » *-pratyakṣarūpa-* (ibid.). De même, la félicité du Soi « n'a jamais été éprouvée » *-ananubhūla-* (p. 30, l. 11), à la différence des plaisirs sensibles. Cela signifie que le spectacle du monde, bien que potentiellement disqualifié par la parole

pour la non-exécution de ce qui est enjoint (qui) fait obstacle à l'éveil de la connaissance (*trad. cit.*, p. 187). Il n'exclut donc pas la possibilité d'une coexistence des rites et des moyens (méditation, etc.) de la réalisation du Soi, la pratique des seconds bénéficiant (mais par quel mécanisme ?) de celle des premiers.

1. *Ibid.* Maṇḍana se réfère ici à des textes de la Tradition qu'il a déjà cités (p. 28, trad., p. 176).

révélée, se prolonge par inertie, en langage indien « en vertu des *saṃskāra* laissés par la nescience sans commencement ». D'où les comparaisons classiques avec la lune que l'on continue à « voir » dédoublée, ou le tremblement qui persiste chez celui-là même qui a identifié le « serpent » comme étant une corde, etc. Il importe donc de transformer progressivement en expérience directe *-sākṣātkaraṇa-* (p. 154, l. 10) ce qui n'est d'abord qu'une connaissance par ouï-dire. La parole révélée agit par elle-même, mais à condition d'être entendue par un sujet attentif et exempt de pré-jugés. D'où la nécessité de rééduquer l'individu en s'attaquant aux automatismes logiques, perceptifs, affectifs qui, à un niveau préconscient, l'entraînent sans cesse à ratifier la réalité du monde sensible. Mais puisque l'illusion cosmique est déjà reconnue comme telle, il n'y a plus ici aucune raison — et c'est là le point capital — de privilégier une démarche purement intellectuelle. Il s'agit avant tout d'éliminer les mauvais *saṃskāra* laissés par la nescience. Positivement, cela consiste à re-présenter sans cesse au *mumukṣu* les paroles upanishadiques, de manière à ce qu'elles viennent hanter son esprit[1]. Négativement, cela consiste à démonter inlassablement toutes les *kalpanā* spontanées par lesquelles le sujet retisse dans la nuit de l'inconscient ce qu'il dénonce au grand jour de ses prises de position « conscientes ». La connaissance ne doit plus chercher ici à appréhender de nouveaux objets, mais seulement à ébranler par la dialectique le pré-jugé fondamental selon lequel le sujet percevant se borne à capter un divers déjà constitué comme tel. C'est à cette tâche que se consacre Maṇḍana dans la deuxième section de la BS. Le but poursuivi est de neutraliser *in vivo*, sur le terrain même de l'expérience vécue, les pseudo-évidences perceptives par des évidences intellectuelles « monistes » jaillies de la dialectique. L'aspect d'« exercice », de revirginisation systématique du regard, l'emporte de loin sur les préoccupations théorétiques. Et il en va de même pour le *prasaṃkhyāna* ou passage en revue des « défauts » inhérents aux objets de désir sensibles. Vue sous cet angle, la « philosophie » possède une dimension commune avec les pratiques rituelles et avec l'ascèse. Les unes et les autres produisent des *saṃskāra* qui tous, par des voies certes différentes, concourent à rendre le psychisme réceptif aux paroles révélées. En effet : « La répétition (de la vision de la réalité), en fortifiant une (certaine) disposition

1. C'est ce que Maṇḍana appelle tantôt « répétition de la vision de la réalité » *-tattvadarśanābhyāsa-* (p. 35), tantôt « effort répété de concentration » *-dhyānābhyāsa-* (p. 12), ou encore « méditation » *-upāsāna-* (p. 134), « effort d'attention » *-paribhāvanā-* (p. 151), etc.

et en faisant obstacle à une disposition antérieure, étend la durée de son effet propre. Les sacrifices, etc. (font cela) d'une certaine manière invisible ; d'après d'autres, en détruisant les souillures qui font obstacle au salut. En effet, les rites d'obligation permanente servent à épuiser le démérite »[1]. D'autre part, à un adversaire qui propose l'ascèse (*śamadama*, « apaisement (des passions) et contrôle de soi ») comme substitut des rites, Maṇḍana donne en un sens raison, puisqu'il ne trouve à invoquer en faveur des rites que l'accélération qu'ils provoqueraient de la maturation de la connaissance libératrice (p. 36, trad., p. 187). Tous les moyens sont réputés acceptables qui, insensiblement, remodèlent la personnalité du sujet dans le sens d'une suppression de ses curiosités et inquiétudes superficielles, d'une focalisation de ses intérêts intellectuels et affectifs. Stratégie coordonnée plutôt qu'éclectisme, la « méthode » de Maṇḍana laisse ainsi à chacun la possibilité de privilégier celui ou ceux de ces moyens particuliers qui s'adapterait le mieux à sa situation sociale, à son caractère, etc. Avec celui que la tradition nous présente comme un maître de maison à vie nous sommes loin de toute intransigeance sectaire, aux antipodes notamment de Śaṅkara et de son « hors du *saṅnyāsa* point de salut ».

On se demandera, malgré tout, si cette tolérante souplesse ne comporte pas son revers. Philosophe de la continuité, Maṇḍana ne décèle entre vie profane, comportement ritualiste et recherche de la délivrance aucune coupure irrémédiable. C'est pourquoi il ignore les notions d'*ahaṃkāra*, *abhimāna*, etc. qui servent à désigner le retranchement obstiné, et tragique, du moi dans sa singularité. Selon lui, le « nœud de l'ego » n'est pas serré au point de devoir être tranché, mais se laisse dénouer par l'opération des rites, de la dialectique, d'une certaine « ascèse dans le monde », etc. ; il se laisse dénouer peu à peu, tout au long d'une vie. Mais, dans la perspective de cette approche graduelle, il devient difficile de comprendre comment l'accès à la délivrance peut encore être ce moment bouleversant, cet instant critique où le temps bascule dans le non-temps. Cette incertitude se reflète dans la longue digression (pp. 129-134) que la troisième section de la BS consacre au problème classique (ou en passe de le devenir) du « délivré-vivant ». On y voit Maṇḍana osciller d'un bout à l'autre — oscillation ponctuée de nombreux *vā* ou *atha vā* — entre une conception rigoriste et une conception pragmatique de la délivrance. Dans la

1. BS I, p. 35 : *abhyāso hi saṃskāraṃ dṛḍhayan pūrvasaṃskāraṃ pratibadhya svakāryaṃ saṃtanoti ; yajñādayaśca kenāpyadṛṣṭena prakāreṇa ; śreyaḥparipanthikaluṣanibarhaṇadvāreṇetyanye nityānāṃ karmaṇāṃ duritakṣayārthatvāt* |

première interprétation, la vision du *brahman* « en abolissant la nescience, abolit tous les actes sans distinction, aussi bien ceux qui ont commencé à produire leurs effets que ceux qui n'ont pas encore commencé »[1]. Cela signifie que la vision du *brahman* entraîne aussitôt la « chute du corps », et avec elle la délivrance. Et, lorsque des textes révélés, comme Ch.U VI 14 2, évoquent un délai séparant cette vision de la mort, c'est par une simple clause de style, du genre : « le temps de prendre mon bain et mon repas »[2]. Il n'y a donc pas, à proprement parler, de délivré-vivant. De même le *sthitaprājña*, ou « homme confirmé en sagesse » de la *Bhagavad-Gītā* n'est qu'un « adepte » *-sādhaka-* très avancé, et non pas un délivré ou « parfait » *-siddha-*[3]. Mais, dans la seconde interprétation, la « promptitude » *-kṣipratā-* avec laquelle la délivrance est censée suivre la réalisation du *brahman* prend un autre sens. On continue, certes, à admettre que tous les actes, même ceux en cours de fructification, ou *prārabdha*, sont détruits en même temps que la nescience elle-même, mais, cette fois, on justifie le délai par les dispositions (toujours les *saṃskāra*!) laissées par ce *prārabdhakarman* après sa disparition. Le phénomène serait comparable à la persistance momentanée du tremblement chez celui-là même qui, pour avoir reconnu la corde sous le « serpent », a cessé d'être effrayé[4]. Dans ce cas, le *sthitaprājña* devient celui qui « tout connaissant qu'il soit, se voit lui-même, à cause des dispositions laissées par la fructification du *karman* entamé, comme un être incarné, sujet de l'expérience affective ; mais c'est pour lui une simple apparence à laquelle il n'accorde plus l'adhésion massive des ignorants... lui qui a vu la réalité n'est plus concerné par les douleurs, qui ne sont que des ombres, si elles ne lui causent pas plus d'effroi que des tigres en effigie »[5]. Et c'est pour décrire cette condition de *sthitaprājña* qu'il est permis d'utiliser l'épithète de « délivré-vivant »[6].

On fera bien, cependant, de continuer à écrire ce mot entre guillemets. C'est que Maṇḍana ne fait nulle part allusion à quelque « point de non-retour » dont l'atteinte par le *sthitaprājña* le dispenserait désormais de pratiquer rites et méditations. Jusqu'à

1. BS III, p. 131 (l. 16-17) : *tathā nivṛttāyāṃ avidyāyāṃ karmasu cāviśeṣenārabdhakāryeṣvanārabdhakāryeṣu ca nivṛtteṣu...* ; même idée p. 129 (l. 11-13) et p. 22 (l. 9).
2. BS III, p. 130 (l. 9-10).
3. *Ibid.*, (l. 19-20).
4. BS III, p. 131.
5. *Ibid.* : ... *ārabdhavipākasaṃskārāccharīriṇaṃ bhoktaramiva cāyam ātmānaṃ pratyety ābhāsamātreṇa na tvavidvānivārūḍhābhiniveśaḥ ... duḥkheṣu chāyāmātreṣu tattvadarśanād abhiniveśābhāvād kṛtrimebhya iva vyāghrādibhyo 'nudvignamanāḥ ...*
6. BS III, p. 132, l. 6 ; cf. IV, p. 151, l. 7.

sa mort — semble-t-il — ce quasi-délivré sera exposé à des rechutes. On le compare tantôt à l'homme qui, par inadvertance, prend peur à nouveau devant un « serpent » déjà dénoncé comme étant une corde, tantôt à celui qui, trompé par ses sens, trouve amer le sucre qu'il sait pertinemment être doux[1], tantôt à celui qui se laisse émouvoir par le jeu des acteurs[2]. Dans ces conditions, on comprend que Maṇḍana l'ait qualifié de *sādhaka* et, d'une manière générale, n'ait pas perçu comme incompatibles les deux interprétations exposées ci-dessus. Ce qui disparaît chez lui, c'est la vision du *brahman* comme ligne de partage des temps. A un événement crucial il substitue un processus continu, inauguré par la toute première audition des paroles révélées. Mais, ainsi diluée à travers le temps, comment la vision du *brahman* pourra-t-elle encore être cette coupure qui déracine tout *karman*? Et si, à défaut d'être probable, un retour offensif de la nescience demeure toujours possible, en quoi la mort de l'homme « confirmé en sagesse » diffère-t-elle d'un trépas ordinaire qualifiant pour de futures renaissances? A faire de la délivrance l'horizon d'une progression indéfinie, Maṇḍana s'expose peut-être à réduire sa réalité à l'immanence de son anticipation vécue sous forme d'un simple contentement intérieur complaisant à soi-même. C'est ainsi que le danger de retombée dans l'humanisme et la résignation à la finitude — c'est-à-dire dans le « sécularisme » de la Mīmāṃsā qui en est la version brahmanique — pourrait représenter, chez Maṇḍana, la contre-partie négative de son absence de fanatisme et de son respect attentif des données de l'expérience vécue.

C. Sureśvara

Sureśvara est considéré, au même titre que Padmapāda, comme un disciple direct de Śaṅkara. Sa réputation repose en premier lieu sur un traité indépendant, versifié, dont le titre, *Naiṣkarmyasiddhi* ou « Perfection du non-agir », pourrait bien avoir été emprunté à BG XVIII 9[3]. On s'accorde aussi à lui attribuer un immense super-commentaire *-vārttika-* (11151 strophes!) sur le BAUBh. de

1. BS III, p. 134 (trad., p. 312) et I, p. 35 (trad., p. 186).
2. BS I, p. 35 (trad., p. 186).
3. Éditée avec le commentaire *Candrikā* de Jñānottama par M. Hiriyanna (revised edition), Bombay Sanskrit and Prakrit Series, t. 38, 1925. Il en existe une traduction anglaise : A. J. Alston, *The Realisation of the Absolute*, 2nd edition, London, 1971.

Śaṅkara[1] et un autre sur le Tait.UBh.[2]. Nous nous limiterons cependant à l'examen de la NS, car la prise en considération des deux *vārttika* nous entraînerait dans des considérations d'exégèse comparée (voire de théorie de l'exégèse) qui, sans pour autant faire apparaître la question de l'ego sous un jour nouveau, alourdiraient l'ensemble de cet exposé au point de le déséquilibrer. La NS, au contraire, se recommande tout naturellement à notre attention. Elle se présente comme un libre développement des thèmes du chapitre XVIII de l'*Upadeśasāhasrī*, sorte de petit traité (peut-être au départ indépendant) consacré par Śaṅkara au *tat tvam asi*, dont elle intègre d'ailleurs de nombreuses strophes dans sa quatrième partie. C'est dire que sa perspective est avant tout sotériologique et que les questions de caractère « cosmologique », ou « théologique », y sont reléguées à l'arrière-plan.

Si Maṇḍana ne traite qu'indirectement du phénomène de l'ego, Sureśvara l'aborde de front. Et l'ambiguïté constitutive de l'*ahaṃkāra* joue dans la NS un rôle d'autant plus considérable qu'elle ne s'y présente plus solidement amarrée à la théorie de la surimposition, comme chez Śaṅkara, ou de la nescience-cause substantielle, comme chez Padmapāda. C'est que Sureśvara n'a jamais cherché à élaborer le moindre « modèle théorique » des rapports entre *brahman*, *māyā*, *jīva*, etc. Une telle entreprise représente pour lui une contradiction dans les termes, l'ironie d'une ratification inconsciente de la dualité à travers la démarche même qui prétend la surmonter. Averti de ce nécessaire conflit de la pure raison avec elle-même, il est comme acculé à soutenir que la délivrance ou bien n'est rien, ou bien procède *directement*, sans méditation interposée, de la pure audition passive du Veda, singulièrement du *tat tvam asi* et autres « Grandes Paroles ». Mais il y a entendre et entendre, puisqu'aussi bien le *tat tvam asi* n'agit pas sur n'importe qui dans n'importe quelles circonstances. Sureśvara doit ainsi rendre compte du mécanisme par lequel opèrent les « Grandes Paroles ». Et c'est par ce biais qu'un minimum de réflexion théorique parvient à s'introduire dans la NS, la question de l'ego devenant celle des conditions de possibilité de sa transmutation en *brahman* sous l'effet de ces paroles.

« Les objets sensibles, sons, etc., sont imaginaires ; le sujet percevant est le *brahman* non-qualifié. Le Je, porteur des deux

1. Édition Anandasrama Sanskrit Series, t. 16, 1892-94 Poona. L'introduction générale — ou *Saṃbandhavārttika* — a été éditée et traduite par T. M. P. Mahadevan, Madras, 1958.

2. Édition Anandasrama Sanskrit Series, t. 13, 1911. Traduction anglaise par J. M. Van Boetzelaer, Orientalia Rheno-Traiectina, vol. 12, Leiden, 1971.

(caractères) introduit la confusion dans le Soi »[1]. ...« L'ego est la racine de l'ensemble des maux que l'on cherche à éviter, teinté qu'il est par le Soi et le non-Soi »[2]. ...« Une fois abolie la limitation par l'ego, plus rien ne subsiste dans l'empire de la dualité qui ne soit aboli, car il est la racine de (toute) relation à la dualité »[3]. Tout ceci est en apparence des plus classiques : union illusoire et contre-nature du Soi et du non-Soi, carrefour de la manifestation, actualisation concrète de la nescience, l'ego est bien tout cela chez Sureśvara, exactement comme chez les autres représentants de l'Advaita. Mais cette manière de situer l'ego au centre de la « danse de la transmigration » peut correspondre à deux intentions bien distinctes, sinon antagonistes. On peut chercher, avec Padmapāda par exemple, à « fixer » l'ego en un point névralgique et privilégié, à le stabiliser à un niveau déterminé au sommet de l'échelle descendante des surimpositions successives. Dans ce cas, on s'oriente vers la construction d'une sorte de système de l'idéalisme absolu qui, avant de tracer les voies d'une abolition ou d'une résorption du divers phénoménal, s'attarde avec une certaine complaisance à justifier sur le mode spéculatif l'apparition de ce divers. Mais une doctrine privilégiant le point de vue sotériologique interprétera cette centralité de l'ego en un sens dynamique et relativiste. Il apparaîtra alors comme l'insaisissable feu-follet qui vagabonde dans l'espace fictif que la nescience déploie « entre » le sujet et l'objet, l'être et le non-être. Pseudo-sujet et pseudo-objet, rebondissant d'un pôle à l'autre, incapable de s'immobiliser à égale distance des deux, l'ego inassignable, ce monstre logique non-viable, n'en sera pas moins ce dont la présence irrécusable, en s'imposant comme un fait brut à l'intelligence, la contraindra à démissionner pour se faire pure écoute du *tat tvam asi*. Que le projet « philosophique » de Sureśvara consiste bien en ceci : tirer de l'échec même de toute tentative de soustraire l'ego à la contradiction une méthode de réalisation de l'*ātman*, c'est ce que l'on se propose de vérifier.

L'originalité de Sureśvara se laisse déjà déceler à travers le mode de progression — ou plutôt à travers l'absence voulue de progression — du début à la fin de la NS. En principe, chaque partie a une fonction bien définie : justifier le titre de l'ouvrage en montrant que les rites ne peuvent pas produire la délivrance

1. NS II 46, p. 74 : *dṛśyāḥ śabdādayaḥ kḷptā draṣṭṛ ca brahma nirguṇam | ahaṃ tad ubhayaṃ bibhrad bhrāntim ātmani yacchati ||*

2. NS II 53 (prose), p. 77 : *sarvasyānarthajātasya jihāsitasya mūlam ahaṃkāra eva tasyātmānātmoparāgāt |*

3. NS II 30 (prose), p. 69 : *ahaṃparicchedavyāvṛttau na kiṃcid avyāvṛttaṃ dvaitajātam avaśiṣyate dvitīyasaṃbandhasya tanmūlatvāt |*

comme un effet (I) ; illustrer le passage des contradictions éprouvées dans l'expérience sensible à la compréhension des « Grandes Paroles » (II) ; décrire la structure et le mode opératoire de ces « Grandes Paroles » (III) ; résumer et confirmer l'acquis des sections précédentes (IV). En réalité, les mêmes thèmes resurgissent sans cesse à travers les quatre parties. Comme le remarque P. Hacker[1], la pensée de Sureśvara ne cherche jamais à « fonder », dédaigne toute espèce de progression linéaire, mais gravite inlassablement autour du *tat tvam asi*, comme s'il l'attirait et la repoussait à la fois, comme si elle ne guettait que l'instant propice pour venir s'engloutir en lui, à la manière du fétu soudain happé par le tourbillon. Sureśvara se distingue entre tous les Advaitin par la conscience aiguë qu'il possède de l'impossibilité de toute méthode, dès lors qu'il s'agit d'accéder à l'absolu. Dans sa défense inconditionnelle de la lettre des textes védiques comme unique voie d'accès au *brahman* nous pouvons être tentés de dénoncer une démission de la raison. Elle dérive pourtant d'une constatation élémentaire : toute méthode repose sur la capacité de définir les moyens adéquats à l'obtention du but recherché, et cette capacité dérive à son tour d'une première reconnaissance intellectuelle du parcours. Mais, dans l'hypothèse où l'absolu serait tel que l'intelligence ne pourrait entrer en contact avec lui sans être elle-même dissoute, elle ne pourrait plus en « revenir » pour guider méthodiquement vers lui le sujet tout entier. C'est alors la dualité, partout ailleurs légitime, de la position théorique du problème et de sa résolution pratique qui devrait être dépassée.

Dans la terminologie même de Sureśvara, avec son caractère fluide et mobile, se lit déjà sa méfiance envers toute ontologie de l'ego qui prétendrait lui assigner un rang fixe dans la série des hypostases de l'absolu. La sphère du Je, dans la NS, se laisse, au prix de quelque simplification, répartir entre quatre zones sémantiques distinctes. Tout d'abord, dans un certain nombre de passages, la signification « ego » est maintenue, involontairement ou à dessein, dans l'indivision et l'indétermination. C'est le Je en général dont il est difficile de dire, dans le contexte particulier où il apparaît, s'il vaut comme mot, notion, fonction, organe, structure ou substance[2]. Vient ensuite l'idée ou notion du Je, comprise comme un instrument intellectuel à l'aide duquel le

1. *Die Schüler Śaṅkaras*, p. 19.

2. C'est ici le terme *ahaṃkāra* qui domine (II 32 prose, II 33, II 35 pr., II 37 pr., II 45, II 53 pr., II 58 pr., II 95). Mais on trouve aussi *ahaṃdṛśi* (II 37), *ahaṃdharma* (II 28), *ahamartha* (III 77 pr.), *ahaṃpadārtha* (III 44) et simplement *aham* (III 27, III 40).

sujet empirique est appréhendé[1], puis la « fonction du Je », le comportement, linguistique et pratique, en première personne[2]. Certains passages, enfin, désignent plus nettement l'ego comme sujet ou substance[3]. Mais de ces distinctions Sureśvara lui-même n'a cure. On aura déjà remarqué l'imparfaite spécialisation de termes comme *aham* ou *ahaṃvṛtti*. Or, un examen attentif de la NS révèle que cette polyvalence s'aggrave d'incessantes substitutions de termes d'une strophe à l'autre, voire à l'intérieur d'une même strophe (de la prose d'introduction à la strophe elle-même), substitutions qui ne peuvent manquer de faciliter certains glissements de sens[4]. La vérité est que nous sommes en présence ici d'une forme de pensée « dialectique » qui n'a pas la moindre chance de trouver son expression directe dans le langage de l'ontologie. Il sera facile, en effet, de vérifier que la démarche de Sureśvara dans la (modeste) mesure où elle consent à s'engager dans cette voie, débouche sur des contradictions.

Certains textes paraissent nier, au moins sur le mode implicite, que l'ego, coincé entre le Soi-conscience absolue et le sujet empirique identifié à la *buddhi*, puisse représenter une structure ontologique à part entière. Il y est en effet question de l'« être-sujet connaissant » -*boddhṛtā*- et de l'égoïté -*ahaṃtā*- comme de deux qualités appartenant à la *buddhi*, effets ou reflets en elle de l'intellection immuable -*kuṭasthabodha*- et de l'intériorité -*pratyaktva*- du Soi suprême, respectivement[5]. On n'hésite d'ailleurs pas à comparer directement les modes d'intériorité (absolu et relatif), caractéristiques du Soi et de la *buddhi*, en passant sous silence l'aspect de Je[6]. Ainsi, non seulement l'ego n'est plus une structure précédant la constitution même du sujet connaissant — comme c'était le cas chez Padmapāda — mais le signifié particulier qu'il incarne, à savoir l'intériorité, vient à être résorbé dans celui de l'« être-sujet connaissant ». Il semblerait même que,

1. Grande variété de termes : *ahaṃvṛtti* (II 55, III 43 pr., III 102), *ahaṃbuddhi* (II 29, II 30), *ahaṃdhī* (II 56), *ahaṃpratyaya* (II 24 pr.) et *ahaṃkṛti* (III 43).

2. *ahaṃvṛtti* (II 53, III 60 pr., III 97, III 100) alterne avec *ahaṃbuddhi* (II 63, II 100), *ahaṃtā ou ahaṃtva* couplé avec *mamatva* (II 22, II 116, III 11-12), et *aham* (II 117, III 1, III 56).

3. Prédominance ici de *aham* : II 23-24, II 107, III 14, III 58, III 60-61, IV 13. A signaler aussi *ahaṃrūpa* (II 28 pr.), *ahaṃvṛttimat* (III 56 pr.), *ahaṃkartṛ* (III 102):

4. Exemples de flottements terminologiques aboutissant à des glissements de sens . II 22 (*ahaṃtva*) et II 23 *(aham)* ; II 28 pr. *(ahaṃrūpa)* et II 28 *(ahaṃdharma)* ; II 53 pr. *(ahaṃkāra)* et II 53 *(ahaṃvṛtti)* ; III 56 pr. *(ahaṃvṛttimat)* et III 56 *(aham)* ; III 59 pr. (*aham* puis *ahaṃkāra*) ; III 100 *(ahaṃvṛtti*, fonction du Je) et III 102 (*ahaṃvṛtti*, notion du Je).

5. D'après III 11 et la prose d'introduction à III 12.

6. Voir III 18 et III 71.

par un renversement complet, l'égoïté en vienne parfois à désigner le côté extérieur et passif du sujet connaissant empirique, comme si la nécessité de marquer ses actes du sceau du Je (ne serait-ce que par l'utilisation de la première personne grammaticale) symbolisait l'écart et la déchéance de celui-ci par rapport au Soi suprême, lequel, sans avoir besoin de se l'annoncer ni de le signifier à un « Autre » quelconque, se contente d'être ce qu'il est. C'est du moins ainsi que l'on est tenté d'interpréter la strophe III 12 : « L'être-sujet connaissant de l'intellect est son aspect d'agent ; son aspect d'objet lui vient de l'égoïté. De même que ces deux (aspects) ne font qu'un dans l'intellect, de même en va-t-il pour leurs prototypes dans le Soi »[1].

Si maintenant le Soi est envisagé — d'un point de vue qui n'est certes pas celui de la vérité absolue (cf. II 58 pr.) — dans son rôle de pur Témoin, il devient possible d'assimiler son rapport au sujet empirique *à travers* l'idée du Je au rapport que ce même sujet empirique entretient avec les objets extérieurs à travers les notions qu'il s'en donne : « Celui qui voit une cruche se distingue à la fois de sa représentation de la cruche et de l'objet lui-même. Pareillement, l'Aperception (se distingue) à la fois de la notion de Je et du sujet de la douleur révélé par cette notion »[2]. Il est clair que le « spectateur de la cruche » et le « sujet de la douleur » désignent ici une seule et même entité, mais vue d'un côté sous son aspect d'agent, de l'autre sous son aspect de « patient »[3]. L'idée de Je n'est pas davantage détenue par le sujet empirique que l'idée de cruche par la cruche. Lors donc qu'elle émerge, et qu'un « je » est prononcé, cela ne signifie pas que le vivant individuel s'affirme à travers elle dans son intériorité, mais bien plutôt qu'il vient à être manifesté, sur le mode de l'objectivité à l'Aperception pure. Dans cette perspective, il ne saurait y avoir de véritable *ahaṃkartṛ*, ou « agent de l'ego » et, de fait, le terme n'apparaît qu'une seule fois dans la NS[4]. La réalité de Je se réduit alors à celle d'un phénomène linguistique qui d'abord dévoile le sujet empirique, puis, dans certaines conditions, désigne

1. *boddhṛtā kartṛtā buddheḥ karmatā syād ahaṃtayā | tayor aikyaṃ yathā buddhau pūrvayor evam ātmani ||* III 12, p. 117.

2. *ghaṭabuddher ghaṭāc cārthād draṣṭur yadvad vibhinnatā | ahaṃbuddher ahaṃgamyād duḥkhinaś ca tathā dṛśeḥ ||* II 100, p. 94.

3. La notion de *duḥkhin* ou de « sujet de la douleur » désigne, certes, autre chose encore que la simple passivité du « patient ». Il est vraisemblable que Sureśvara, en substituant systématiquement cette notion à celle de vivant individuel ou *jīva*, exprime un certain parti-pris pessimiste, ou plutôt ultra-ascétique.

4. En III 102, p. 166. Il est question dans cette strophe de la « fonction du Je » *-ahaṃvṛtti-*, décrite comme « ayant par excellence l'agent de l'ego pour objet » *-atyahaṃkartṛkarmā-*. L'*ahaṃkartṛ* n'y apparaît donc pas réellement en tant qu'agent.

au-delà de lui l'*ātman*, mais ne semble pas être lui-même un stade de la constitution de ce sujet. C'est pourquoi de nombreux textes le passent sous silence et se contentent d'opposer le Soi à la série : objets extérieurs, corps, sens, intellect[1].

Il est cependant difficile à Sureśvara de réduire l'ego à une simple fonction -*vṛtti*- dont l'opération se détacherait en de certains instants sur la monotonie impersonnelle d'une vie psychique qui ne la présupposerait pas. D'une part, il lui faut rendre compte du sentiment profond, bien qu'obscur, d'un « je » accompagnant et reliant toutes les activités du sujet, sous peine de donner prise à l'accusation de « bouddhisme déguisé ». D'autre part, rattacher purement et simplement cette fonction à la *buddhi*, en faire la conscience de soi (explicite et tacite) de l'individualité, l'amputerait et de son aspect traditionnel d'illusion métaphysique et de sa signification à l'intérieur des « Grandes Paroles » upanishadiques. La strophe II 107[2] esquisse une solution : le Je y est présenté comme ce qui se maintient -*anvayin*- identique à soi-même à travers les diverses opérations de la *buddhi*, et donc comme le référentiel fixe de ces opérations. Cette continuité n'est certes pas absolue[3] ; elle n'en conduit pas moins, selon la pente naturelle du substantialisme brahmanique, à l'admission d'un ego permanent, substrat des vécus concrets. La strophe II 55 témoigne assez bien du glissement insensible qui, de la fonction du Je, mène à un porteur de cette fonction : « C'est en raison de son intériorité, de son extrême subtilité, de sa ressemblance mimétique à l'Aperception propre au Soi, que la fonction du Je est utilisée, à l'exclusion des autres fonctions, pour le désigner indirectement »[4]. D'un côté, donc, le Je est une fonction, un mode opératoire de l'intellect[5], qui coexiste avec d'autres modes opératoires (par exemple — dit Jñānottama — les perceptions de cruches, etc.). De l'autre, ses caractéristiques ressemblent bien davantage aux attributs d'une substance qu'aux aspects d'une fonction. Les strophes III 11-12, analysées plus haut, rattachaient l'intériorité et la conscience empirique à la *buddhi*. Le caractère d'extrême

1. Par exemple : II 58, II 110, III 54, IV 4-6.

2. *Ed. cit.*, p. 77.

3. La strophe II 32, p. 70, rappelle l'absence du Je dans le sommeil profond et dans la délivrance.

4. *pratyaktvād atisūkṣmatvād ātmadṛṣṭyanuśīlanāt | ato vṛttīr vihāyānyā hy ahaṃvṛttyopalakṣyate ||* II 55, p. 78.

5. Rappelons que, dans le cadre général de la théorie brahmanique de la perception (et de la connaissance en général), une *vṛtti* se définit comme un mode d'existence de la *buddhi* dans lequel celle-ci revêt momentanément la forme d'un objet extérieur, se laisse informer par lui.

subtilité renvoie traditionnellement à des structures psycho-physiques fines mais « matérielles » — à nouveau du type de la *buddhi* — que seule leur relative « grossièreté » empêche les sens de saisir. Enfin, dans l'introduction à III 56, le pas est franchi qui conduit à ériger l'ego en quasi-substance : « ... et après avoir utilisé les attributs spécifiques, préalablement déterminés, du non-Soi, tels que le caractère éphémère ou celui de chose sensible, pour éliminer, comme appartenant au non-Soi, les fonctions du corps, des sens, du *manas*, du pouvoir de décision, etc., on aboutit à cette conclusion que le porteur de la fonction du Je *-ahaṃvṛttimat-*, chose sensible parmi les autres, présuppose lui aussi un Spectateur »[1]. La strophe elle-même montre bien que l'idée est celle d'une série continue *-paramparā-* s'étendant des objets extérieurs à l'*ātman*, série à l'intérieur de laquelle chaque terme fonctionne comme le signe d'inférence *-liṅga-* qui permet de remonter au terme immédiatement antérieur. L'ego s'y place à l'avant-dernier rang (c'est-à-dire au second dans l'ordre descendant de la hiérarchie ontologique), entre l'intellect et le Soi.

Sureśvara esquisse ainsi une « ontologie en partie double » de l'ego : d'un côté, il le ramène à une qualité ou à une fonction de l'intellect ; de l'autre, il le constitue en structure de transition entre l'*ātman* et l'individualité empirique. La raison d'être de cette dualité se laisse aisément déceler : selon que l'on cherche à décrire l'individualité « en train de vivre », ou à reconstituer sa genèse transcendantale, le phénomène de l'ego se donne comme une présence tacite (mais explicite à tout instant) accompagnant la vie psychique, ou, au contraire, comme le premier moment logique du processus de rétrécissement qui mène de la plénitude du Soi à la finitude du « sujet de la douleur ». Du point de vue « fonctionnaliste » donc, l'ego est un phénomène normal, sans mystère — et les Mīmāṃsaka, Maṇḍana aussi dans une certaine mesure, n'ont voulu retenir que cet aspect. Mais, du point de vue génétique et sotériologique, il représente la déchéance originelle du Soi. Et si, d'aventure, la réflexion tente d'associer ces deux points de vue, il en résulte une grande confusion, aussi longtemps, du moins, qu'elle ne se décide pas à quitter le terrain même de l'ontologie. C'est ainsi qu'on lit en III 60 :

« La fonction du Je consiste à délimiter l'organe interne, produit de la nescience, dans sa forme conditionnée par les objets extérieurs. Ainsi délimité, (cet organe) fait directement l'objet d'une

1. ... *anātmanaś cāsādhāraṇān dharmān avadhārya tair dṛśyatvāgamāpāyādibhir dharmaiḥ śarīrendriyamanoniścayādivṛttīr anātmatayā vyudasyāhaṃvṛttimato 'pi dṛśyatvāviśeṣād draṣṭṛpūrvakatvam avasīyate* / NS, III 56 pr., p. 138.

intellection qui tire sa substance du Soi interne immuable. A ce niveau, entre ce qui a forme de Connaissant et ce qui a forme d'égoïté, aucune relation autre que celle de manifestant à manifesté n'est possible. Mais (le Soi) assume la forme de l'égoïté, endosse la cuirasse du Je, devient susceptible de recevoir des avantages et d'en procurer. Il revendique comme sienne une relation à un objet extérieur, utile ou nuisible... Le Connaissant connaît sur le mode du « cela » ; le Je sur le mode du « mien ». Le « cela » tient à la condition limitante qu'est la nescience ; le « mien » propre au Je provient d'une modification (de la nescience) »[1]. En dépit d'une formulation à la fois concise et embarrassée le processus semble pouvoir être analysé en trois phases : *a)* la nescience originelle, « vue » par le Soi suprême, se développe sous son regard impassible en choses sensibles, corps... organe interne ; *b)* émergence de la pure égoïté ou genèse idéale de l'individualité ; *c)* le Soi fait sienne cette individualité et devient ainsi (en apparence) sujet de l'expérience affective. Mais il est facile de voir que ce schéma fourmille de contradictions. Contentons-nous de relever les principales. 1) La « fonction du Je » qui, en tant que fonction, ne peut relever que de la *buddhi*, n'en agit pas moins sur celle-ci (appelée ici « organe interne ») pour la « délimiter », c'est-à-dire lui conférer l'individuation. 2) En réalité, cependant, la *buddhi* doit déjà être individuée, puisque la perception sensible, évoquée à ce stade (« dans sa forme conditionnée par les objets extérieurs ») ne serait pas possible autrement. 3) La distinction des phases *b)* et *c)* est illusoire car, ou bien le *aham* idéal de *b)* ne mérite pas son nom, est fondamentalement quelque chose d'objectif comme l'organe interne (en plus subtil encore), ou bien il le mérite, et alors son émergence est *ipso facto* son adoption par le Soi, puisque ce Je a déjà été mis en rapport, dans la phase *a)*, avec la *buddhi* délimitée par son opération.

Une constatation du même ordre s'impose à propos de l'introduction générale au chapitre III de la NS où, brusquement, est posé le fameux problème du « support » *-āśraya-* et de l'objet *-viṣaya-* de la nescience. Rien dans le contexte immédiat de la discussion n'appelait à soulever cette question, mais tout se passe

1. *evaṃ tāvad avidyotthasyāntaḥkaraṇasya bāhyaviṣayanimittarūpāvachedāyāhaṃvṛttir vyāpriyate | tayāvachinnaṃ sat kūṭasthapratyagātmopādānāvabodharūpasyāvyavadhānatayā viṣayabhāvaṃ pratipadyata iti | tatra tayor jñātrahaṃtārūpayor avabhāsakāvabhāsyatvasaṃbandhavyatirekeṇa nānyat saṃbhandhāntaram upapadyate | ahaṃtārūpaṃ tu ātmasātkṛtvā 'haṃkañcukaṃ paridhāyopakāryatvopakārakatvakṣamaḥ san bāhyaviṣayeṇopakāriṇāpakāriṇā vātmīyaṃ saṃbandhaṃ pratipadyate |... idaṃjñānaṃ bhavej jñātur mamajñānaṃ tathāhamaḥ | ajñānopādhinedaṃ syād vikriyāto 'hamo mama ||* NS III 60 et prose d'introduction, p. 142 sq.

comme si l'auteur se croyait obligé de répondre à quelque adversaire innommé mais influent (peut-être Maṇḍana), ou simplement d'expliciter ses options personnelles dans un débat devenu déjà classique à l'intérieur de l'école de Śaṅkara. Sa réponse qui fait du Soi le support et en même temps l'objet de la nescience n'est que superficiellement identique à celle de Padmapāda. A la différence de la PP en effet, la NS n'envisage la nescience que sous son aspect d'ignorance subjective, d'« absence d'éveil », de « voile », de « ténèbre » ou d'égarement[1], jamais sous son aspect de nescience fondamentale *-mūlāvidyā-* ou de *māyā* cosmique. En d'autres termes, elle ignore — ou dédaigne — la distinction d'une puissance de cèlement et d'une puissance de projection de la nescience. Par ailleurs Sureśvara, faisant reposer sa thèse sur la distinction radicale des deux catégories *-padārtha-* du Soi et du non-Soi, démontre aisément que le non-Soi, pétri de nescience, ne peut être affecté par elle comme par un défaut. Mais c'était à la réalité ambiguë du vivant individuel, du *jīva*, qu'un Maṇḍana, par exemple, entendait confier la nescience, et non pas au non-Soi en tant que tel. Or, à voir Sureśvara invoquer aussi bien l'expérience commune (« je ne sais pas ») que le témoignage de la Révélation (« je suis un connaisseur des *mantra*... non du Soi » Ch.U VII 1 3) en faveur du rattachement de la nescience au Soi[2], on ne peut s'empêcher de penser qu'il joue lui-même — ou est victime — de l'ambiguïté du Je et du sujet empirique en général. N'est-il pas évident, en effet, que le rôle de support de la nescience est tenu ici par le vivant individuel et le rôle d'objet par le Soi suprême? En admettant même que le Soi suprême soit posé sans équivoque comme le véritable support de la nescience[3], on doit constater que Sureśvara esquive, plus qu'il n'affronte, les difficultés inhérentes à cette thèse. A l'objection : « l'ignorance ne concerne pas le Soi, entre autres raisons parce qu'il est connaissant par essence, parce qu'il est exempt d'altérité, parce qu'il produit la connaissance », il se contente de répondre : « elle le concerne... parce que sa différenciation, semblable à l'être-serpent de la corde, a pour cause la seule ignorance »[4]. Ainsi, interrogé sur la capacité du Soi à être support de la nescience, il répond sur sa capacité à être objet de

1. Références rassemblées par P. Hacker, *op. cit.*, p. 66 sq.

2. NS III pr., p. 105.

3. Comme y invite la définition plus rigoureuse de I 7, p. 9 : *aikātmyāpratipattir yā svātmānubhavasaṃśrayā / sā 'vidyā* ... « La non-réalisation de l'unicité du Soi, qui a son substrat dans le Soi, comme expérience intime, est la nescience ».

4. *nanv ātmano 'pi jñānasvarūpatvād ananyatvāc ca jñānaprakṛtitvādibhyaś ca hetubhyo naivājñānaṃ ghaṭate / ghaṭata eva ... ajñānamātranimittatvāt tatvibhāgasya sarpātmateva rajjvāḥ* / III 1 pr., p. 106 sq.

cette même nescience. Cet amalgame des deux fonctions ne peut, bien entendu, masquer la contradiction fondamentale selon laquelle le Soi est bien celui qui « ne sait pas », quoique cette sienne ignorance soit dénoncée comme une apparence due à la nescience elle-même.

* * *

En fait, Sureśvara possède lui-même la conscience la plus aiguë des limites du pur raisonnement logique en pareille matière. Et c'est bien cette lucidité qui le conduit à privilégier le Veda comme source de connaissance méta-logique et à interpréter de manière originale le phénomène du Je dans le cadre d'une étude du mode opératoire des « Grandes Paroles » upanishadiques. L'usage de la raison, en matière métaphysique et religieuse, se ramène pour lui à la méthode dite « de concordance et de différence » -*anvaya-vyatireka*-. C'est une méthode de classement qui consiste à regrouper les êtres d'après la présence constante — ou l'absence régulière — chez eux de détermination différentiatrices choisies au préalable. Tout au long du chapitre II de la NS Sureśvara a ainsi utilisé les critères de la mutabilité et de l'être-perçu pour séparer les domaines respectifs du Soi et du non-Soi. Ce triage aboutit à une sorte de purification du Soi obtenue par le rejet dans le non-Soi du corps, des sens, de l'intellect et de l'ego lui-même. Mais, ainsi délimité et purifié, le Soi ne présente plus le moindre trait commun avec le non-Soi. Or le non-Soi, ou simplement le sensible, est, pour l'ensemble de la pensée brahmanique, le « sol » sur lequel s'appuie toute démarche rationnelle, s'il est vrai que le raisonnement y est considéré comme un enchaînement d'inférences, l'inférence comme une extension artificielle de la perception au-delà de ses limites naturelles, la perception enfin comme la captation d'une forme sensible extérieure par un organe lui-même « matériel », la *buddhi*. Il s'ensuit que, pour le candidat à la délivrance parvenu au terme de cette démarche, la signification *ātman* se donne comme parfaitement indéterminée, et même vide. Jusqu'alors il croyait connaître le Soi, mais c'était sur la base d'« une familiarité irréfléchie qui était pure ignorance »[1]. Le voici acculé à douter de sa propre existence : « on pense : « pour avoir éliminé tout ce qui présentait le sens d'un « cela », je me suis éliminé moi-même car je ne conçois pas ma propre personne à part du non-Soi »[2].

1. *avicāritaprasiddhāvidyāmātra* ... III 111 pr., p. 171.
2. *tyaktakṛtsnedamarthatvāt tyakto 'ham iti manyate | nāvagacchāmy ahaṃ yasmān nijātmānam anātmanaḥ ||* IV 9, p. 180. Le nihilisme serait donc la pente naturelle de

Sans doute — et c'est le sens d'une objection formulée à deux reprises[1] — l'inférence conduit bien à poser l'existence du Soi comme le nécessaire Témoin ultime et universel (cf. III 56), mais, par là-même, elle met le Soi en série avec le non-Soi et ne lui confère qu'un mode d'existence inauthentique, parce qu'aligné sur celui du non-Soi. La strophe III 57 situait déjà le Soi « par delà l'être et le non-être ». La strophe III 114 est plus explicite dans sa concision même : « (Le Soi), en tant qu'il est, ne se distingue pas de l'existant (empirique), car (sur ce point) il n'y a pas de différence. De même, en tant qu'absent, il ne se distingue pas du non-existant (empirique) »[2]. La première partie de la formule est la plus facile à interpréter. A tout ce qui relève du non-Soi — remarque-t-on — l'existence n'appartient jamais que sous condition, et non par essence, de sorte que le non-Soi se laisse diviser en existant *hic et nunc* et en non-existant *hic et nunc*, ou encore en présent et en absent. Si l'on se contente, au terme de l'inférence menant au Témoin universel, de poser le Soi comme présence intégrale, il ne sera qu'une chose « présente partout et toujours », un conditionné dont les conditions d'existence se trouveraient, en fait, toujours réunies[3]. Quant à la seconde partie de la strophe, elle joue sur l'ambiguïté du terme *abhāvatva*, que l'on a rendu ici par « absence » mais qui peut aussi bien désigner « la qualité de non-existence » que « le fait de ne pas être un existant (empirique) ». On peut l'interpréter ainsi : vouloir séparer le Soi du non-Soi, sans définir parallèlement le mode original de sa présence, revient à en faire l'éternel Absent, un conditionné dont les conditions d'existence ne se trouveraient, en fait, jamais réunies, et donc encore un non-Soi. Cette malédiction qui plane sur le raisonnement inférentiel trouve à son tour son explication, sinon sa justification, dans le rappel du rôle joué par la *buddhi*, organe du jugement. Elle n'est que la structure la plus fine d'un mécanisme extrêmement complexe et subtil mais, en dernière analyse, « matériel » et relevant du non-Soi. Le fonctionnement de cette *buddhi*, sous la forme des processus logiques de démonstration, etc., n'est ainsi lui-même qu'un enchaînement d'opérations aveugle, bien qu'empiriquement sûr, qui se déploie tout entier à

la raison livrée à elle-même. En III 34 Sureśvara interprète la doctrine bouddhiste de l'absence de Soi comme une systématisation de cette attitude.

1. En III 57 pr., p. 139 et en III 114 pr., p. 171.

2. *na vyāvṛttir yathā bhāvād bhāvenaivāviśeṣataḥ / abhāvād apy abhāvatvād vyāvṛttir na tatheṣyate //* III 114, p. 172.

3. N'est-ce pas à cela qu'aboutit le Nyāya-Vaiśeṣika en posant l'*ātman* comme *vibhu*, « pervasif », c'est-à-dire coextensif à tous les points de l'espace et à tous les moments du temps?

l'intérieur du domaine du non-Soi. D'où la vanité de toute tentative d'atteindre l'*ātman* à l'aide de cet instrument dont l'utilisation est déjà en soi la garantie que le sujet restera enfermé, et même s'enfoncera toujours davantage, dans l'existence finie et conditionnée[1].

Est-ce à dire que la démarche logique débouche sur une impasse, qu'il n'y a rien à gagner en s'engageant dans cette voie? Nullement, et le fameux apologue du « dixième homme », déjà utilisé par Śaṅkara, est là pour le montrer. Après qu'un groupe de voyageurs ait traversé une rivière, celui d'entre eux qui est chargé de s'assurer que tous sont sains et saufs a beau compter et recompter. Il ne trouve que neuf hommes, et cela parce qu'il omet régulièrement de se compter lui-même. Il faut qu'un autre vienne lui dire : « le dixième, c'est toi »[2]. D'un côté, l'anecdote illustre une certaine incapacité congénitale de l'intellect à se retourner vers le Soi. Mais, de l'autre, elle fait apparaître l'enquête rationnelle comme une propédeutique naturelle et nécessaire à l'audition des « Grandes Paroles » : s'il n'avait pas soigneusement dénombré ses compagnons, au point d'être absolument sûr de n'en avoir omis aucun, l'homme n'aurait prêté qu'une oreille distraite à la parole : « tu es le dixième ! ». La parole védique survient donc à point nommé pour arracher au nihilisme le chercheur de délivrance désespéré par l'apparente stérilité de son effort intellectuel. A trois reprises[3] la parole révélée est présentée comme une voix miséricordieuse *répondant* en écho au « qui suis-je donc? » du chercheur désorienté. Chez Sureśvara — comme on aura encore l'occasion de le souligner — la démarche logique précède toujours et prépare l'audition de la parole sacrée jamais elle ne la suit, ni ne la complète. C'est parce qu'il identifie audition et compréhension que ce paradoxe s'impose à lui. Les « Grandes Paroles » peuvent bien d'aventure être captées par un homme non préparé, elles ne seront pour lui que *flatus vocis*, il ne les entendra littéralement pas. Aussi peut-on déclarer, en paraphrasant le Śaṅkara de l'*Upadeśasāhasrī* (XVIII 90), que « pour celui qui n'a pas reconnu (la différence du Soi et du non-Soi) la parole sacrée est comme le chant qui résonne aux oreilles des sourds »[4]. Reste à comprendre, cependant, la fonction maïeutique de ces « Grandes Paroles » : comment une formule traditionnelle toute faite, transmise par un *guru*, peut-elle venir s'ajuster exac-

1. Voir strophes IV 11 et IV 15-16.
2. NS III 64-65.
3. NS III 5, III 53 et IV 18.
4. ... *anabhijñe vākyaṃ syād badhireṣv iva gāyanam* // IV 21, p. 185. Voir aussi II 9, III 28 pr. et III 54 pr.

tement à l'interrogation animant l'enquête par la méthode de concordance et de différence, de manière à la « délivrer » de son sens véritable? Alors que des paroles du type : « le dixième, c'est toi! » renvoient à une expérience que chacun a pu faire, il n'en va pas de même pour le « tu es cela » ou le « je suis le *brahman* », si bien que l'analogie de ces formules demeure problématique. Les « Grandes Paroles » ne sont pas présentées comme des définitions *a priori*, ni ne passent pour le compte-rendu d'expériences déjà faites, mais sont censées capables d'*induire*, chez le sujet dûment préparé, une expérience inédite. Comment cela est-il possible?

Sureśvara décrit lui-même ainsi la structure de ces paroles privilégiées : « Les mots (« tu » et « cela » ou bien « je » et « *brahman* ») y figurent dans une relation d'« identité de référent », leurs contenus dans une relation (interne) de particularisé à particularisant ainsi que dans une relation de désignant indirect à désigné indirect par rapport au Soi interne »[1]. Comprendre cette analyse, c'est mesurer la portée réelle des « Grandes Paroles », mais l'analyse elle-même révèle certaines ambiguïtés. Si l'« identité de référent »[2] ne pose pas de problème spécial, il n'en va déjà plus de même de la relation de particularisant à particularisé entre les contenus des mots. Sans doute la forme même de la question « qui suis-je? », à laquelle le *tat tvam asi* est censé fournir une réponse, invite-t-elle à voir dans le *tvam* le sujet mal connu sur lequel le prédicat *tat* apporte une information supplémentaire, et décisive[3]. La strophe III 26 reprend en partie le contenu de la strophe III 3 en précisant bien que « le « cela » est là pour particulariser, et le « tu » est le particularisé »[4]. P. Hacker a pu relever ainsi un certain nombre de passages où Sureśvara — et son commentateur Jñānottama — répartissent implicitement entre le « tu » et le « cela » les rôles de sujet et de prédicat[5]. Or une telle répartition qui paraît aller de soi, parce que modelée sur la structure commune

1. *sāmānādhikaraṇyaṃ ca viśeṣaṇaviśeṣyatā | lakṣyalakṣaṇasaṃbandhaḥ padārtha-pratyagātmanām* || III 3, p. 109.

2. Traduction suggérée par M. Biardeau pour l'expression technique *sāmānādhi-karaṇya* qui désigne d'abord la coordination syntaxique de deux termes dont l'un est placé en apposition à l'autre, ou est son attribut.

3. L'analyse que fait Sureśvara des *mahāvākya* — et donc aussi notre commentaire de cette analyse — porte avant tout sur le *tat tvam asi*. Mais de nombreux passages (par ex. II 29, III 1, III 9 pr., III 104 pr.) indiquent que le *ahaṃ brahmāsmi* est pour lui une formule équivalente, ou plutôt représente la forme privilégiée sous laquelle le disciple reprend à son compte le *tat tvam asi* de son *guru*, au moment où il devient enfin apte à l'« entendre » pour de bon. Dans tous ces passages le « je suis le *brahman* » est associé à des termes qui servent à désigner une prise de conscience : *samyagbodha*, *avagati*, etc.

4. *tado viśeṣaṇārthatvaṃ viśeṣyatvaṃ tvamas tatha* | III 26, p. 123.

5. Références, *op. cit.*, p. 75.

de la prédication, suscite immédiatement une difficulté. Elle suggère en effet une assimilation possible à des jugements du type : « le lotus (est) bleu » où l'aspect de substance (de *dravya*) vient coïncider avec le rôle de sujet de l'attribution, tandis que le prédicat se voit relégué dans une fonction de qualité *(guṇa)* ou, au mieux, d'attribut *(dharma)*. Comment cela peut-il se concilier avec la substantialité absolue qu'il ne saurait être question de dénier au *brahman*? Sureśvara est ainsi amené à repenser le parallélisme du sujet d'attribution et de la fonction ontologique de substance.

Sa méthode consiste tout d'abord à mettre entre parenthèses la relation sujet-attribut — avec son caractère de non-réversibilité — et à considérer chacun des deux termes réunis par la copule dans sa nature de pur signifié. Sureśvara est alors amené à s'interroger sur la manière dont un troisième signifié — le contenu même de l'énoncé ou *vākyārtha* — naît de la synthèse *-saṃsarga-* des deux premiers. Il s'appuie ici sur une conception générale du langage, probablement empruntée à la Mīmāṃsā, et selon laquelle les mots pris isolément désignent toujours quelque chose d'universel *-sāmānya-* et ne font référence au particulier *-viśeṣa-* que dans le contexte d'une phrase où ils se délimitent et se spécifient mutuellement[1]. En raisonnant toujours sur l'exemple : « le lotus (est) bleu » on dira que les signifiés « lotus » et « bleu » se particularisent l'un l'autre, en ce sens que « bleu » exclut dans « lotus » tout le « non-bleu », par exemple toutes les autres couleurs (blanc, rose, etc.), et que « lotus » exclut dans « bleu » tout le « non-lotus », par exemple toutes les autres surfaces (ciel, étoffe, etc.)[2]. Dans ce cas, la relation asymétrique sujet (substance)-attribut, sans être le moins du monde mise en question, est comme passée sous silence et éclipsée par l'incontestable symétrie de la relation particularisé-particularisant. Quelles conséquences ce déplacement de l'accent entraîne-t-il pour l'interprétation du *tat tvam asi*?

Il s'agit, en premier lieu, de déterminer le sens des termes « tu » et « cela » *au moment* de leur inclusion dans la parole sacrée. En effet, l'universel qui vient à être particularisé à l'intérieur d'un énoncé déterminé n'est pas, en règle générale, un universel absolu, mais comporte déjà un certain degré de spécification. Tout énoncé s'inscrit lui-même dans un contexte *-prakaraṇa-* qui lui fournit des termes dont le sens est déjà préorienté. La Mīmāṃsā a ainsi élaboré un certain nombre de critères[3] permet-

1. NS III 31 et III 32 pr., p. 126 ; III 75 pr., p. 151.
2. Commentaire de Jñānottama sur III 2, p. 109.
3. Il y est fait allusion en III 32, p. 127.

tant de cerner le sens exact des termes entrant dans un énoncé. L'utilisation de ces critères (notamment en III 39-42) permet de conclure que « tu » désigne ici le disciple que le Veda interpelle par le truchement du *guru* et « cela » le *brahman*. Cela dit, comment transposer dans le cas présent le modèle du « lotus bleu »? Formellement, certes, il suffirait d'exclure du « tu » le « non-cela », c'est-à-dire le non-*brahman* et du « cela » le « non-tu ». Mais c'est ici que commence à apparaître l'inadéquation relative de ce modèle, comme de tout modèle empirique. L'énoncé : « le lotus (est) bleu » renvoie à une perception, actuelle ou possible. La compatibilité des signifiés « bleu » et « lotus » n'y fait pas problème, parce qu'elle est donnée dans l'expérience même et non pas posée *a priori*. Par contre-coup, l'incompatibilité d'autres signifiés, soit avec « lotus », soit avec « bleu », ne vaut que pour cette expérience, cette perception-ci ; elle n'est pas affirmée dans l'absolu. Au contraire, le *tat tvam asi* ne peut, en aucun cas, se présenter comme la traduction d'une certaine expérience déjà faite, puisque sa fonction est justement de *déclencher* l'expérience mystique de la réalisation du Soi. Cela signifie que la compatibilité exigée ici des signifiés « tu » et « cela » est de l'ordre du droit, non de l'ordre du fait. De plus, la formule sacrée implique l'incompatibilité essentielle d'autres signifiés tant avec « tu » qu'avec « cela »[1]. Dira-t-on que l'exemple est mal choisi, que le *tat tvam asi* devrait plutôt être assimilé à une définition établissant *a priori* la participation réciproque (au sens platonicien) de deux purs concepts? Non, car ce serait pervertir encore davantage le sens de la parole sacrée. Le *tvam* tout au moins — mais aussi le *tat*, quoique pour des raisons moins obvies — ne se laisse pas traiter comme un concept : on n'interpelle pas un concept, mais un vivant singulier, un individu. Ce qui constitue le mystère du *tat tvam asi*, c'est qu'il se déploie dans la dimension du singulier, du « ceci », et n'en débouche pas moins sur une affirmation empreinte du sceau de l'absolue nécessité. Ce mystère ne peut évidemment se dissiper qu'avec l'« audition » véritable de cette parole, de sorte que le discours exégétique qui prépare à cette audition est voué, par la force des choses, à sacrifier à l'ambiguïté. La parole sacrée devra être interprétée à travers une double référence implicite, aussi indis-

1. Si l'impossibilité pour le « tu » d'être, au plan des « Grandes Paroles » autre chose encore que le *brahman* va de soi, la réciproque est moins évidente. Pourquoi le *brahman* ne pourrait-il pas être posé, dans une perspective panthéiste, comme englobant et cet individu-ci et tous les autres? Cette apparence de non-réciprocité s'avèrera, une fois dissipée (cf. III 76), liée à l'asymétrie constitutive, non de la formule sacrée elle-même mais du cours temporel de son « audition ». Quant à *sat*, *cit* et *ānanda*, ils ne sont pas, à proprement parler, des prédicats du *brahman*.

pensable qu'inauthentique, à la singularité des perceptions et à la nécessité des déterminations d'essence.

Cette dualité de références apparaît très clairement dans tous les passages où Sureśvara s'efforce de déterminer ce qui, à l'intérieur de chacun des deux termes, est compatible avec l'autre, et ce qui ne l'est pas. On constate alors à chaque fois la présence, de part et d'autre, d'un élément tiré de l'expérience commune et d'un élément posé *a priori*. L'un constitue le sens courant ou primaire du terme, celui qui « jaillit (directement) de la dénomination » *abhidhānaja-* ou *-uttha*[1]. L'autre est le sens que le contexte oblige à ajouter au premier. D'un côté, donc, le *tvam* se présente, à partir de l'expérience commune comme *duḥkhin* « sujet de la douleur » (III 2, 10, 76 pr., etc.), *saṃsārin* « transmigrant » (III 24, 79), *ahamartha* « signifiant l'ego » (III 77), *sadvitīya* « comportant la dualité » (III 78 pr.). Mais son *concept* nous le représente comme *pratyagātman* « soi intérieur » (III 2, 77), *pratyaktā* « intériorité » (III 10), *sākṣānmātra* « pur immédiat » (III 24). De même, le *tat* apparaît dans l'expérience comme *pārokṣya* « ce qui n'est pas directement perceptible » (III 23, 77, 79, etc.) ou *anātmatā* « non-ipséité » (III 2). Il est en revanche posé, d'après les indications du Veda, comme *advitīyatā* « non-dualité » (III 23 pr., 76, 79 pr.). A l'intérieur de chaque terme l'élément « empirique » s'avère incompatible avec l'élément *a priori* de l'autre terme : l'aspect divisé du *tvam* avec la non-dualité du *tat*, et le cèlement du *tat* avec l'immédiateté du *tvam*[2]. On comprend alors que l'identification des deux termes, si elle doit décidément avoir lieu, exige la suppression de deux éléments incompatibles. Reste à voir pourquoi elle *doit* avoir lieu et pourquoi ce sont les éléments empiriques qui doivent céder la place aux autres.

A vrai dire, ces deux questions n'en font qu'une et la réponse découle de la situation initiale à laquelle les « Grandes Paroles » sont destinées à porter remède. Cette situation est celle de la servitude où nous maintient l'attitude naturelle, c'est-à-dire la nescience. L'attitude naturelle consiste en effet à s'accommoder des incompatibilités susdites, de telle manière que, partout et toujours, l'élément empirique prenne le pas sur l'élément *a priori*. Le déchirement temporel du moi paraît plus « réel » que la lumière impuissante promenée sur lui par la conscience. Le cèlement du *brahman* compte davantage que sa non-dualité et contribue à

1. NS 23-24, p. 121 sq.

2. NS III 25, p. 122 et III 77, p. 153. L'incompatibilité de l'empirique et de l'*a priori* à l'intérieur d'un même terme n'apparaîtra que plus tard, car son oubli est précisément un aspect de l'« absence d'éveil au Soi » (cf. III 77 pr.).

nous le faire imaginer sous les traits d'une transcendance lointaine et opaque. Là-même où cette attitude ne se systématise pas en une contre-philosophie où l'élément empirique exclut radicalement son antagoniste[1], elle tend à nous présenter comme impraticable et absurde toute identification, et même tout rapprochement, du *tvam* et du *tat*. Et c'est précisément parce qu'elle n'imagine même pas la possibilité d'un échange quelconque entre ces deux registres qu'elle se borne d'ordinaire à privilégier l'élément empirique *à l'intérieur* de chacun d'eux. Le *tat tvam asi* prend donc l'exact contre-pied de l'attitude naturelle, mais ne peut le faire que pour un sujet aux yeux duquel les rites d'obligation permanente, l'ascèse, le contact d'un *guru*, l'entraînement à l'enquête rationnelle (l'*anvaya-vyatireka*) ont déjà rendu suspecte cette adhésion résignée au primat des éléments empiriques de temporalité et de cèlement. Un tel sujet n'accède pas encore au contenu véritable des « Grandes Paroles » ; du moins ne considère-t-il plus comme absurde l'invitation qui lui est adressée de rapprocher en pensée le *tvam* et le *tat* jusqu'à réaliser par lui-même leur identité. Tout autre sujet y verra, au mieux, une sorte d'équivalence symbolique proposée par le Veda comme thème directeur d'une *injonction* à méditer sur le Soi[2]. Et, pour lui, le fruit de ce genre de méditation, même s'il est réputé être la délivrance, ne se laissera pas saisir intuitivement dans la méditation elle-même, mais lui sera relié de l'extérieur, dans l'invisible, garanti par la seule autorité du Veda.

Une fois écarté le préalable du « pourquoi? », il nous reste à examiner le « comment? » de l'identification de *tvam* et de *tat*. Le principe en est simple qui consiste à éliminer dans chaque terme l'élément non-désiré (empirique) par la prise en considération de son antagoniste (conceptuel) dans l'autre terme. On assiste ainsi à une purification croisée, en forme de chiasme, des deux termes : « L'absence d'affliction du contenu du « tu » vient de sa particularisation par le contenu du « cela » et l'intériorité du contenu du « cela » découle de son rapprochement avec le contenu du « tu »[3]. Mais qu'a-t-on gagné dans cette opération? Parti d'une opposition abrupte, celle de l'Un transcendant (le *tat*) et de l'immanence déchirée (le *tvam*), on aboutit à la simple compatibilité de la pure

1. Ce qui correspondrait, du point de vue brahmanique orthodoxe, aux diverses doctrines des Nāstika et Lokāyata...

2. C'est la thèse des Mīmāṃsaka, et peut-être aussi de certains Vedāntin. Sureśvara la discute longuement à la fin du chapitre I de la NS (strophes 87-89) et y fait encore allusion dans le cours du chapitre III (prose d'introduction à la strophe 47).

3. *nirduḥkhitvaṃ tvamarthasya tadarthena viśeṣaṇāt / pratyaktā ca tadarthasya tvaṃpadenāsya saṃnidheḥ //* III 10, p. 115.

unité et de la pure immanence. Mais c'est encore une compatibilité inerte et morte, une tolérance mutuelle sans âme, comme celle de deux corps chimiques incapables de réagir l'un sur l'autre. Et la marque de cette impuissance, c'est la persistance d'une certaine asymétrie du sujet et de l'attribut. Tant que la copule demeure elle-même inchangée en sa forme (*asi* « (tu) es » ou *asmi* « (je) suis »), la parole sacrée reste perçue comme un énoncé -*vākya*- parmi d'autres, un jugement d'attribution du type : « le lotus (est) bleu »[1]. Se contenter de dire : « Toi, pure intériorité, tu es la pure non-dualité » (ou de penser : « Moi... je suis..., etc. ») ne permet pas encore de dépasser le stade de l'*upāsana*, de la simple évocation méditative d'une équivalence symbolique.

Et c'est ici que Sureśvara rencontre le point de vue de Maṇḍana Miśra selon lequel les « Grandes Paroles », précisément parce qu'elles restent des paroles mettant en relation des signifiés distincts, sont « de nature synthétique » -*saṃsargātmaka*-[2] et, à ce titre, échouent à traduire l'unité foncière de l'*ātman-brahman*[3]. Elles fourniraient donc seulement le point de départ d'une « méditation » -*prasaṃkhyāna*- débouchant elle-même sur un « je suis le *brahman* » qui ne serait plus lui-même une parole, même intérieure, mais une compréhension intuitive muette[4]. La *Brahmasiddhi* appelle (p. 156) le *brahman* lui-même un « non-contenu d'énoncé » -*avākyārtha*-. Les deux points de vue paraissent d'abord s'opposer diamétralement, puisque l'enquête rationnelle à la manière de Sureśvara — qui correspond *grosso modo* à la « méditation » de Maṇḍana — précède l'audition des « Grandes Paroles » au lieu de lui succéder. On verra par la suite ce qui oblige à atténuer cette opposition. Dans la strophe III 9, qui est censée réfuter la thèse adverse, Sureśvara abandonne soudain l'exemple du « lotus bleu » pour reprendre — mais cette fois à titre d'énoncé — l'exemple classique de l'espace de la cruche qui « est » l'espace cosmique : « En procédant par exclusion, comme dans le cas de l'espace de la

1. Remarquons que l'utilisation ici de la troisième personne, *asti*, respectueuse en apparence de la symétrie, ne permettrait en rien de surmonter la difficulté, car elle réintroduirait l'aspect de *pārokṣya* d'un « cela » pur, faisant ainsi violence à l'élément d'intériorité.

2. BS, p. 33.

3. Point de vue exposé en I 67 pr., III 9 pr., III 123. Voir aussi l'introduction de M. Hiriyanna, pp. XXV-XXVII.

4. C'est du moins Sureśvara qui ne veut voir en Maṇḍana que l'homme du *prasaṃkhyāna*. En fait, dans la BS, ce terme est spécialisé dans le sens de « réflexion sur les défauts des biens mondains finis » (cf. *supra*, p. 195). La méditation métaphysique proprement dite est plus volontiers appelée par Maṇḍana *tattvadarśanābhyāsa* « répétition de la vision de la réalité ».

cruche et de l'autre espace, nous saisissons directement, à partir des (relations d')identité de référent, etc., le (caractère de) non-contenu d'énoncé (du couple formé par) les contenus de « tu » et de « cela »[1]. Il ne peut plus être ici question de « synthèse ». L'espace de la cruche ne peut recevoir le prédicat « cosmique » et demeurer, malgré tout », « espace de cruche », au sens où le lotus qualifié de « bleu » demeure lotus. L'espace cosmique ne supporte pas davantage le prédicat « de cruche », qui introduirait en lui la limitation, alors que « bleu » n'est en rien dénaturé par son application à « lotus ». Les deux espaces n'existent que l'un par l'autre, ou par la frontière qui les sépare. Il ne peut plus y avoir attribution, ou qualification réciproque, mais identification, et ce par le moyen d'une « exclusion ». Ce qui se trouve ici exclu, c'est la frontière même des deux espaces et, avec elle, la double représentation confuse d'un « vaste » espace, évidé cependant en son centre par la cruche, et d'un petit espace de cruche, circonscrit, qui n'en serait pas moins un espace à part entière. L'espace est un ou il n'est pas et l'énoncé le rétablit « en son essence une et indivise » -*akhaṇḍitaikarasa*-.

Or ceci bouleverse l'interprétation du *tat tvam asi* conduite jusqu'ici selon le fil conducteur du « lotus bleu ». Il apparaît désormais que « tu » et « cela » (ou même « je » et *brahman* ») étaient des significations fausses, produites l'une et l'autre par la croyance en la dualité, par la nescience. Le *tat tvam asi* écarte cette croyance comme on abat une cloison entre deux pièces, abolissant ainsi ces significations en tant que telles et restituant leur indivision originelle. N'étant pas conservés, « tu » et « cela » ne peuvent plus être coordonnés d'aucune manière, et c'est en ce sens que Sureśvara peut transférer au *tat tvam asi* lui-même le qualificatif « non-contenu d'énoncé ». La parole sacrée, en effet, n'a que l'apparence d'un jugement synthétique. En réalité, elle n'est que le lieu d'un processus de recomposition, de restauration. Ce qui émerge d'elle, une fois les mots retournés au silence, c'est une Singularité absolue que « tu » et « cela » masquaient, bien qu'elle soit leur racine commune. Le sens d'un tel énoncé n'est donc pas « contenu » en lui, mais ne s'instaure qu'au-delà de lui, ne vit que de la dissolution conjointe de ses termes. Comme le

1. *sāmānādhikaraṇyāder ghaṭetarakhayor iva / vyāvṛtteḥ syād avākyārthaḥ sākṣān nas tat tvamarthayoḥ //* III 9, p. 115. Je suis ici l'interprétation de P. Hacker (*op. cit.*, p. 79), elle-même modelée sur le commentaire de Jnāñottama. Les interprétations divergentes d'A. J. Alstom et de J. M. Ban Voetzelaer (dans sa traduction du *Vārtika* sur le TUBh. où la même strophe est reproduite en II 658) ne paraissent pas en accord avec ce commentaire.

remarque M. Hiriyanna[1], le *tat tvam asi* se laisse comparer, sur un point, à un jugement d'identification du type : « c'est lui! ». Il ne décrit pas une totalité articulée mais pointe vers la singularité d'une personne que le corps même de l'énoncé n'a pas la capacité de nommer. Par là nous comprenons ce que signifie la relation de « désignation indirecte » en suspens depuis la strophe III 3. « Tu » et « cela » ne peuvent, même combinés, définir adéquatement l'*ātman*, qui est le concret même, la singularité par excellence, la simplicité indécomposable (cf. III 103). Quelque chose en eux doit donc inciter l'auditeur à ne pas les prendre « au pied de la lettre », à en faire plutôt une sorte de tremplin, le seul possible au plan du discours, pour risquer le saut dans l'*avākyārtha*[2]. Les trois types de relation mentionnés en III 3 correspondent ainsi aux trois moments d'une dialectique. L'« identité de référent » pose la relation asymétrique sujet (substance)-attribut. La relation particularisé-particularisant s'appuie d'abord sur la première, mais la dépasse en posant la réciprocité de la particularisation. Enfin, la « désignation indirecte » abolit la particularisation réciproque elle-même, sans pour autant revenir au premier moment : elle conserve la symétrie introduite par le deuxième moment puisque la Singularité métalogique vers laquelle elle fait signe ne porte plus trace de l'asymétrie initiale du sujet et de l'attribut[3].

1. *Ed. cit.*, n. sur III 2, p. 254.

2. La terminologie de Sureśvara est ici assez flottante, bien que sa pensée reste claire. En principe, il distingue (II 54 pr.) trois fonctions de désignation : directe, indirecte et figurée, *prasiddha-*, *lakṣaṇā-*, *guṇavṛtti*. La seconde opère sur la base d'une simple contiguïté, ou concomitance, avec ce qui est directement désigné « un village sur le Gange » pour « au bord du Gange »), tandis que la troisième implique la présence d'une qualité commune (« ce garçon est du feu » au sens de « ardent »). En pratique, cependant, l'attraction du terme *lakṣaṇa*, « trait caractéristique », corrige la ténuité du rapport de *lakṣaṇā vṛtti*, jusqu'à en faire un équivalent de *guṇavṛtti* (cf. *L'Absolu selon le Vedânta*, 2e éd., « Remarques et Amendements », p. XIII sq.). Il est vrai que *lakṣaṇa*, en lui-même, renvoie à l'essence, et c'est pourquoi Sureśvara tend spontanément à l'assortir de la particule *upa* (dans le verbe *upalakṣ*) pour éviter le danger d'une relation trop « forte » (passage observable en trois endroits dans la NS : de II 54 à II 55, de III 11 pr. à III 11, de III 97 à III 100 pr.). Pour la même raison, il cherche aussi à affaiblir la relation de *guṇavṛtti*, et ce par l'introduction de la formule *guṇaleśena* « à cause d'un minimum de qualités (communes) » ainsi en III 98, 99 pr., 102. En définitive, c'est la *lakṣaṇā-vṛtti* qui attire à elle la *guṇa-vṛtti*, plutôt que l'inverse. Et cela reflète bien la dialectique du *tat tvam asi* : les « qualités communes » (notamment du Je et du Soi) jouent le rôle d'une sorte de leurre, indispensable au départ pour captiver l'auditeur potentiel et le rendre attentif à la parole sacrée, mais rejeté comme factice, une fois cette parole « entendue ». Quand on dit : « je suis le *brahman* », la situation est la même que dans le jugement : « ce (prétendu) poteau est (en réalité) un homme » (II 29). En d'autres termes, c'est « par la dissolution de sa forme propre » (III 43) que le Je sert de voie d'accès à l'absolu : il désigne le Soi « comme le serpent désigne la corde » (II 27).

3. Il est peut-être permis d'évoquer à ce propos certains passages de la préface

Une difficulté subsiste cependant, que l'on pourrait formuler ainsi : qu'est-ce qui *oblige* l'auditeur à passer de la simple compatibilité dans la distinction à l'identification du *tat* et du *tvam*? Certes, en vérité et pour le *guru*, ils *sont* identiques. Mais, chez le disciple, cette identité n'est encore qu'article de foi. Dans l'exemple des « deux espaces » il était possible de faire appel à une intuition intellectuelle destinée à évacuer les constructions mentales, les *kalpanā*, qui avaient créé une frontière entre les deux. Ici, au contraire, on ne dispose pas d'une idée adéquate de l'*ātman-brahman* qu'il suffirait, comme l'idée adéquate de l'espace, de consulter pour éliminer les apparences trompeuses nées d'un manque d'attention à cette idée. D'où provient donc ce surcroit d'énergie qui est censé permettre au *tat* et au *tvam*, une fois purifiés, de continuer à réagir l'un sur l'autre? Un premier élément de réponse est fourni par une réflexion sur le mécanisme même de la purification croisée de ces signifiés. Un adversaire interroge : « Comment se fait-il que le contenu du « cela » caractérisé comme non-duel, et qui est distinct du Soi interne, contenu du « tu », détruise son caractère de « comporter la dualité », produit de la nescience? »[1]. Pour cet adversaire, en somme, la modification réciproque des termes ne va pas de soi, a été simplement postulée. L'objection ne vise évidemment pas la simple qualification d'un terme par l'autre (par ex. le « lotus » par « bleu ») mais l'éviction, sur l'autorité de la copule identificatrice, d'une qualité réputée toujours présente dans l'un des termes par la qualité antagoniste reconnue comme essentielle à l'autre. La question n'est plus ici de déterminer laquelle des deux qualités doit s'effacer au profit de l'autre, mais celle, plus radicale, du fondement même d'une telle

de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « La pensée représentative suit par sa nature même les accidents et les prédicats, et à bon droit les outrepasse puisqu'ils ne sont que des prédicats et des accidents ; mais elle est freinée dans son cours quand ce qui, dans la proposition, a la forme d'un prédicat, est la substance même. Elle subit, pour se l'imaginer ainsi, un choc en retour. Elle part du sujet comme si celui-ci restait au fondement, mais ensuite, comme le prédicat est plutôt la substance, elle trouve que le sujet est passé dans le prédicat et est donc supprimé... La proposition philosophique, justement parce qu'elle est proposition, évoque la manière ordinaire d'envisager la relation du sujet et du prédicat, et suggère le comportement ordinaire du savoir. Un tel comportement et l'opinion qui en dérive sont détruits par le contenu philosophique de la proposition ; l'opinion fait l'expérience que la situation est autre qu'elle ne l'entendait, et cette correction de son opinion oblige le savoir à revenir à la proposition et à l'entendre maintenant autrement ». Trad. J. Hyppolite, t. 1, p. 53 et p. 55. Entre les deux conceptions subsistent cependant des différences essentielles qu'il n'est pas possible d'examiner ici.

1. *kasmāt punaḥ kāraṇāt tadartho 'dvitīyalakṣaṇas tvamarthena pratyagātmanā pṛthagarthaḥ sann avidyotthaṃ sadvitīyatvaṃ nihantīti*, III 79 pr., p. 154. P. Hacker (*op. cit.*, p. 81) et A. J. Alston ont une interprétation différente.

substitution. Et voici la réponse de Sureśvara : « Parce que l'être-transmigrant est dans un rapport de contradiction avec le non-duel — et de même l'être-caché (ou « l'absence de perceptibilité directe ») avec le Soi — leur réfutation par le « cela » et par le « tu » (respectivement) s'opère par la même occasion »[1]. L'essentiel de la réponse tient dans le terme *prāsaṅgika* qui désigne un résultat atteint « au passage », à la faveur d'une activité qui ne le visait pas directement. *Stricto sensu*, en effet, la « non-dualité » ne fait qu'écarter à l'intérieur du « cela » toute présomption de dualité. Mais, pensée selon les exigences de son concept, elle déborde les frontières du domaine où le discours voudrait la tenir enfermée et elle nie la dualité partout et toujours, inconditionnellement, donc aussi dans le « tu ». De même, l'intériorité ne se contente pas d'éliminer dans le « tu » toute présomption de cèlement ; pensée selon les exigences de son concept, elle exclut le cèlement partout et toujours, donc aussi dans le « cela ». L'adversaire faisait valoir que des qualités antagonistes (cèlement-intériorité, etc.) peuvent coexister pacifiquement, à condition que leurs sujets porteurs demeurent distincts. Sureśvara suggère à l'inverse que certaines qualités extra-ordinaires, comme l'intériorité et la non-dualité, ont ce privilège de ne pas laisser leurs supports subsister indéfiniment dans une existence particulière, retranchée du reste de l'Être, mais réagissent sur eux, au point d'en faire éclater les limites et s'évanouir la différence mutuelle.

Le secret du *tat tvam asi* est simple, en définitive. Il consiste à percevoir l'identité des signifiés « non-dualité » et « intériorité » : la non-dualité est l'unité infrangible, la Singularité incomparable de la conscience absolue, ou n'est qu'unité abstraite et relative. Réciproquement, l'intériorité est la solitude ontologique du Principe auto-subsistant, ou n'est que conscience psychologique. C'est cette équivalence fondamentale que la strophe III 76 cherche à inculquer : « Ces deux signifiés (intériorité et non-dualité) visent l'un et l'autre le Soi, exempt de dualité comme de cèlement. Il n'y a pas de non-dualité en dehors du Soi ; il n'y a pas de Soi en dehors de l'Aperception éternelle »[2]. Nous comprenons mieux, désormais, en quel sens l'enquête rationnelle constitue la préparation indispensable à l'audition de la parole sacrée. Séparant le Soi du non-Soi, elle le circonscrit négativement ; elle indique par là-même la direction selon laquelle il convient d'orienter l'élabo-

1. *saṃsāritādvitīyena pārokṣyaṃ cātmanā saha / prāsaṅgikaṃ viruddhatvāt tattvambhyāṃ bādhanaṃ tayoḥ //* III 79, p. 154.

2. *tadarthayoḥ tu niṣṭhātmā dvayapārokṣyavarjitaḥ / nādvitīyaṃ vinātmānaṃ nātmā nityadṛśā vinā //* III 76, p. 152.

ration conjointe des contenus du « tu » et du « cela ». Dès lors, la réflexion qui s'attache à épurer la notion d'unité (et, pour cela, doit en faire celle d'une conscience, une unité « pour soi ») et celle qui s'attache à épurer la notion d'intériorité (et, pour cela, doit en écarter toute division interne) vont à la rencontre l'une de l'autre, creusant par les deux bouts un tunnel à travers l'opacité massive de la nescience : « Au fur et à mesure que, rejetant le corps, etc., on se dirige vers l'intérieur, le contenu du « cela » tend à pénétrer celui du « tu »[1]. L'instant où elles se rencontrent, où toutes deux débouchent à la fois sur le vide et sur la lumière, coïncide avec l'audition véritable de la parole, c'est-à-dire avec la réalisation de son caractère tautologique, de son *avākyārtha*.

De tout cela il ressort que la polémique avec Maṇḍana et son *prasaṃkhyānavāda*, polémique étalée à travers toute la NS, a quelque chose de rhétorique et repose sur une opposition largement factice. Maṇḍana, et ceux qui s'apparentent à lui sur ce point, prennent l'« audition » au sens banal de *śravaṇa* : c'est l'enregistrement correct des termes, de leur sens à l'intérieur du contexte, des relations grammaticales qui les unissent. Mais, notamment dans le cas du *tat tvam asi*, ceci ne garantit en rien la compréhension -*avagati*- du sens méta-logique visé par la proposition elle-même. Et c'est pourquoi ils estiment nécessaire, pour la plupart des auditeurs, de « repasser » inlassablement sur ces termes, jusqu'à l'avènement de la compréhension. Sureśvara, au contraire, prend d'emblée l'« audition » au sens fort de « compréhension intuitive ». Elle est alors nécessairement un point d'arrivée et ne pourra qu'être précédée et préparée par les différentes formes de la réflexion logique ou de la méditation. Ceci ressort très nettement des passages II 2-4 et IV 64 pr.[2] où se trouvent distinguées quatre espèces d'auditeurs. Les premiers représentent un cas-limite. Ils sont « auditeurs » en ce sens très spécial qu'ils produisent en eux-mêmes les *mahāvākya*, sous forme de monologue intérieur où écoute et intellection se confondent[3]. Les seconds « accèdent au non-contenu d'énoncé » à l'instant même où, pour la première

1. *yāvad yāvan nirasyāyaṃ dehādīn pratyagañcati / tāvat tāvat tadartho 'pi tvamarthaṃ praviviksati* // III 28, p. 124. On pourrait tout aussi bien dire : « ... les contenus du « tu » et du « cela » tendent à s'« interpénétrer », car Sureśvara mentionne en III 78 le mouvement symétrique par lequel le contenu du « tu » tend à se glisser -*sisṛpsati*- dans le contenu du « cela ».

2. *Ed. cit.*, p. 59 sq. et p. 146.

3. D'après Jñānottama, le modèle de cette catégorie est le *Puruṣa* de BAU I 4 2 qui réalise : « Puisqu'il n'existe rien d'autre que moi, de qui aurais-je peur? » (cf. *supra*, p. 34).

fois, la parole sacrée résonne à leurs oreilles[1]. La troisième catégorie est formée de ceux qui, ayant d'abord écouté sans comprendre, prennent l'initiative de recourir à l'enquête rationnelle, laquelle les conduit finalement à la compréhension. La quatrième espèce, la plus répandue, inclut tous ceux qui, après avoir écouté, raisonné, médité, ne comprennent toujours pas, de sorte que leur *guru* doit leur répéter toujours et toujours (comme Uddālaka Āruṇi s'adressant à son fils Śvetaketu en ChU VI) : « Tu es cela ». Et c'est en relation à ce dernier cas que Sureśvara introduit la comparaison classique avec « Tu es le dixième ». Ce qui différencie ces catégories d'auditeurs, c'est leur degré plus ou moins élevé de préparation à la compréhension de la parole sacrée, ce degré étant lui-même lié à leur *karman*. Elles devront donc s'adonner à la réflexion et à la méditation pendant un laps de temps dont la longueur correspondra à l'importance de leur immaturité initiale. Quant au *tat tvam asi*, réitéré de temps à autre par le *guru*, il jouera le rôle d'un test. Il continuera à ne pas éveiller d'écho aussi longtemps que les progrès de la réflexion et de la méditation n'auront pas à ce point sapé l'édifice de la nescience qu'il ne se maintiendra plus en équilibre que « par habitude » (cf. III 110). Ce jour-là, mais pas avant, le *tat tvam asi* le fera retomber en poussière. Sur la logique inhérente à ce processus il existe, au-delà des controverses verbales entre écoles, un accord profond entre tous les Advaitin[2]. Tous reconnaissent que les *mahāvākya* ne possèdent pas la vertu magique d'éveiller malgré eux ceux qui ne sont pas préparés à les entendre. Et tous admettent que leur authentique compréhension est un point de non-retour, constitue l'événement décisif qui, une fois pour toutes, qualifie l'individu pour la délivrance.

A l'arrière-plan de la polémique, plus ou moins gratuite, avec Maṇḍana se profile cependant une divergence significative. Ce n'est pas un hasard, en effet, si l'un prend l'« audition » avant tout dans son sens banal et mondain et l'autre dans son sens de « compréhension ». Le premier, en insistant sur le caractère relationnel, inadéquat, provisoire de la proposition *tat tvam asi*,

1. Toujours d'après Jñānottama, un exemple de ce type est fourni par le « démon » -*piśāca*- qui, caché dans la forêt, surprit le dialogue de Kṛṣṇa et d'Arjuna et accéda aussitôt à la délivrance, cela grâce aux mérites acquis dans ses vies antérieures.

2. On rapprochera de cette analyse ce qui a été dit plus haut de la conception propre à Padmapāda. Voir aussi ce passage de la PP cité par M. Hiriyanna (p. XXVII, n. 1) ... *manananididhyāsanayor na brahmāvagatyuttarakālīnatā | kiṃ tu śravaṇavad avagatyupāyatayā pūrvakālataiva |* (Éd. MGOS, p. 371) : « réflexion et méditation ne succèdent pas dans le temps à la compréhension du *brahman*, mais la précèdent, parce que, comme l'audition, ils en sont les moyens ».

tend à la rabaisser au niveau d'une formule mnémonique sur laquelle l'esprit du disciple aura certes intérêt à se fixer à un certain stade de sa méditation, mais qu'il devra dépasser par la suite. L'appartenance de la formule au corpus des textes védiques en vient ainsi à être traitée, pratiquement, comme une pure donnée de fait, et l'accent est mis sur le progrès autonome de la réflexion individuelle. Or, dans cette attitude, le second décèle une tendance rationaliste qui, à terme, menace l'autorité même du Veda, le caractère de *pramāṇa*, de « moyen de connaissance droite » de la *śruti*. Le propre d'un *pramāṇa*, rappelle-t-il en III 35 pr., est de révéler, au-delà du doute et de la contradiction, un objet qu'aucune autre source de connaissance droite ne permet d'atteindre. Et il doit le révéler « par sa puissance intrinsèque » (*svamahimnā*, III 86), sans y être aidé par un autre *pramāṇa*. En d'autres termes, Sureśvara n'admet aucune continuité logique, mais seulement une contiguïté temporelle, entre la purification de l'intellect par le raisonnement, etc. et l'opération de la parole sacrée. D'après lui, le raisonnement écarte bien les obstacles à l'opération de la *śruti*, et ne cesse qu'à l'instant où celle-ci entre en scène, mais la parole sacrée agit d'une manière absolument spécifique, qui ne doit surtout pas être comprise comme le parachèvement verbal d'un effort intellectuel.

Pour lui, l'audition du *tat tvam asi* est de l'ordre de la rencontre : quelque chose surgit, ou peut-être quelqu'un intervient, dans ce qui était jusqu'alors la quête solitaire du sujet, son affaire privée en quelque sorte. Un imprévu radical vient soudain mettre un terme à l'enquête, en attestant, par sa présence intimement ressentie, de l'inanité de cette enquête. Le sujet est brutalement dépossédé de lui-même, dépouillé du reste d'autonomie orgueilleuse lié à son statut de « chercheur de délivrance », extravasé, englouti dans ce qui est plus lui-même que lui-même. L'insistance de Sureśvara sur le rôle irremplaçable des « Grandes Paroles », loin de refléter un littéralisme étroit, se fonde sur le sentiment profond de la nécessité d'une « prise en charge » finale de l'individu par la Révélation. Par contraste, le *mumukṣu* selon Maṇḍana apparaît comme l'homme qui ne veut rien devoir qu'à lui-même, qui entend conserver jusqu'au bout le contrôle et la responsabilité de sa recherche. Or, pour Sureśvara, une telle prétention est vaine. La méditation pratiquée dans cet esprit peut sans doute conduire l'individu à un haut degré de concentration : à sa culmination même, elle restera un état mental, un vécu, quelque chose d'empirique. Identifiée à l'intensité d'un effort individuel, elle procurera des résultats proportionnés à cet effort mais, en tout état de cause, limités et périssables. « Ce qui résulte d'un entraînement

répété (au raisonnement), c'est seulement la concentration mentale. Ce n'est pas en effet par la répétition que les moyens de connaissance droite font connaître un objet. Si la conviction intérieure accumulée par l'entraînement pouvait abolir (le monde de la transmigration) tout entier, cette abolition, en tant précisément qu'elle procèderait d'une conviction intérieure, ne serait pas absolue et définitive. Si la conviction : « je suis celui qui souffre », accumulée durant des dizaines de millions de périodes cosmiques, peut être détruite, quelle garantie de stabilité la conviction (inverse), née d'un bref entraînement, offrira-t-elle ? »[1].

Sureśvara s'oppose ainsi à Maṇḍana comme le penseur de la discontinuité à celui de la continuité. Est éliminé, chez lui, tout ce qui pourrait ressembler à une sublimation progressive du désir ou à un déplacement insensible des intérêts de l'intelligence du monde du rite à celui du *brahman*. De la vie ordinaire au rite, du rite à la recherche de la connaissance, de la connaissance à l'audition de la parole sacrée, il ne conçoit le passage que par rupture et conversion. Aussi la nescience ne possède-t-elle chez lui ni la relative consistance ontologique que lui reconnaît Padmapāda, ni la malléabilité psychologique qu'elle présente chez Maṇḍana. Elle est ici strictement de l'ordre du fait ; elle est l'existence de fait d'une divergence non-théorisable entre « les faits » (la multiplicité, la douleur, etc.) et la théorie. « Cette illusion est sans fondement et défie toute logique. Elle ne supporte pas davantage l'investigation que les ténèbres le soleil »[2]. Elle n'a pas le droit d'exister, mais elle le prend[3]. La « réfuter » ne peut donc consister simplement à dévoiler ses contradictions — c'est chose faite depuis toujours, et en vain — mais à l'éliminer sur son propre terrain, celui du fait. Mais cette élimination elle-même ne devra pas être comprise en un sens réaliste, physique ou même psychologique. Poser comme allant de soi que la nescience est présente, chez n'importe quel sujet, jusqu'à l'instant de sa destruction — et continue à exister chez les autres — reviendrait à conférer au temps, donc à la multiplicité, donc à la nescience elle-même, une reconnaissance *de jure*, et non plus seulement *de facto*. Sureśvara ne peut donc que dédaigner, parce que trop « réaliste », l'image, chère à Maṇḍana, de la poudre

1. *abhyāsopacayād buddher yat syād aikāgryam eva tat | na hi pramāṇāny abhyāsāt kurvanty arthāvabodhanam || ... abhyāsopacitā kṛtsnaṃ bhāvanā cen nivartayet | naikāntikī nivṛttis syād bhāvanājaṃ hi tatphalam || ... duḥkhy asmīty api ced dhvastā kalpakoṭyupabṛṃhitā | svalpīyo 'bhyāsajā sthāsnvī bhāvanety atra kā pramā ||* III 90-92, p. 160 sq.

2. *seyaṃ bhrāntir nirālambā sarvanyāyavirodhinī | sahate na vicāraṃ sā tamo yadvad divākaram ||* III 66, p. 147.

3. C'est en ce sens que la strophe III 111 parle de son « impudence » *-dhārṣṭya-*.

qui se dissout elle-même en dissolvant les impuretés de l'eau. Et, dans son effort pour dire l'indicible, il reprend le thème, déjà abordé par Śaṅkara, de l'incommensurabilité de l'« avant » et de l'« après » : l'instant critique, celui du *tat tvam asi*, abolirait (en un sens transcendant la destruction physique aussi bien que la négation logique) le cours même du temps : « L'objection : « D'où vient la nescience? » n'est pas recevable avant (l'instant critique), parce qu'elle est (alors) immotivée ; elle n'est pas non plus recevable dans un « après » qui ignore la division tripartite du temps »[1]. En dernière analyse, la nescience ne vient pas à être réfutée au terme d'un certain processus — fût-il discontinu — mais *se trouve* réfutée de toute éternité, de sorte que sa réfutation se réfute elle-même, en tant, du moins, que processus. Cette idée d'un retour, qui n'est que la conscience (et même pas la prise de conscience!) de n'être jamais parti, est à la limite de l'exprimable et Sureśvara ne peut guère la formuler qu'à l'aide d'images. Ainsi dira-t-il que la discrimination décisive, dans la mesure où elle est encore un processus d'intellection, « détruit en retour l'intellect, comme son fruit (en tombant sur lui?) détruit le bananier »[2]. Mais cette comparaison participe encore trop du réalisme du temps. Aussi Sureśvara lui adjoint-il celle du réveil : « Un homme qui rêvait vient à être réveillé par un facteur présent dans son rêve même. Alors il ne perçoit plus (comme distinct) de lui-même l'instrument, l'objet et l'auteur du rêve. De même, celui qui ignorait le Soi, et que la Révélation a réveillé, ne perçoit plus comme distinct de lui-même (ou du Soi) le *guru*, la doctrine, et l'homme égaré (qu'il était) »[3]. Il serait difficile de déréaliser davantage le chemin de la délivrance. Le *guru*, son enseignement et la parole sacrée elle-même (en tant que succession de phonèmes) sont rejetés du côté du fantasmatique, du *prātibhāsika*. Leur unique privilège est de représenter le « maillon faible » de la chaîne de la nescience, la zone diaphane du voile de la *māyā*. Mais cette image du réveil n'est elle-même que partiellement adéquate : alors que l'homme réveillé, s'il n'adhère plus au contenu de son rêve, ne remet pas en question le fait même d'avoir rêvé, cette distinction du *quid* nié et du *quod* conservé ne pourra pas valoir, en toute rigueur, pour la délivrance. Finalement, aucune image n'est adéquate : « Par un

1. *kuto 'vidyeti codyaṃ syān naiva prāgg hetvasaṃbhavāt / kālatrayāparicchitter na cordhvaṃ codyasaṃbhavaḥ //* III 116, p. 172.

2. ... */ buddhim evopamṛdnāti kadalīṃ tatphalaṃ yathā //* IV 14, p. 182. Allusion possible, aussi, au caractère de « plante annuelle » du bananier, qui meurt après avoir porté fruit.

3. *yathā svāpanimittena svapnadṛk pratibodhitaḥ / karaṇaṃ karma kartāraṃ svāpnaṃ naivekṣate svataḥ // anātmajñas tathaivāyaṃ samyak śrutyāvabodhitaḥ / guruṃ śāstraṃ tathā mūḍhaṃ svātmano 'nyaṃ na paśyati //* IV 36-37, p. 190. Même idée en III 105-106.

chemin qui n'en est pas un on accède à ce qui est hors d'accès »[1].

Si le passage à la non-dualité ne peut être dit, mais seulement vécu, il est normal que Sureśvara se montre très évasif dans sa description du « délivré-vivant ». La réalité d'un tel état ne fait certes pas de doute pour lui : son refus du « progressivisme » de Maṇḍana renvoie à l'affirmation du caractère semelfactif et irréversible de la compréhension des « Grandes Paroles »[2]. En même temps, aucune des valeurs positives de l'existence « avant » l'éveil au Soi ne lui paraît directement transposable « après ». On s'explique ainsi que Sureśvara manifeste plus de réticences encore que Śaṅkara à évoquer le caractère de félicité, d'*ānanda* de l'*ātman-brahman*. Il n'en est pour ainsi dire pas question dans la NS (à part une brève allusion en III 47 pr.) et même dans son *Vārttika* sur le TUBh. de Śaṅkara, où pourtant le contenu de l'Upanishad appelle ce genre de développement, il se contente d'explications littérales[3]. La félicité du délivré n'est pas niée mais l'auteur, par son silence, respecte l'incommensurabilité, que sans doute il éprouve en lui-même, de cette félicité aux satisfactions d'« avant » l'intervention du *tat tvam asi*. Ce souci de prévenir chez son lecteur (ou son disciple) tout contresens au sujet du délivré-vivant — aussi longtemps que cet état restera pour lui une abstraction — se traduit encore par le refus de placer le délivré-vivant « par delà le bien et le mal ». Même si « la connaissance droite détruit aussi bien le non-agir que l'agir »[4], le « connaissant » -*jñānin*- respectera le *dharma* : sa « conduite d'abstention » procèdera spontanément de dispositions mentales comme l'humilité, l'absence d'agressivité, etc., qui ne s'opposent pas au repos dans le Soi (IV 69). Dans cet esprit, Sureśvara, d'ordinaire si intransigeant, va même jusqu'à faire une concession à Maṇḍana : il envisage la possibilité, non certes d'une rechute, mais d'une persistance partielle, le temps que l'épuisement du *karman* provoque l'extinction physique, de certains effets psychologiques de la nescience (IV 60-61).

Au total, Sureśvara apparaît comme le représentant typique, à l'intérieur de l'Advaita, de ce que l'on appellera plus tard l'*ajātivāda*, la « doctrine de la non-production ». Non-production du monde, acosmisme pour lequel la nescience *est* l'unique relation de l'absolu au monde — et c'est pourquoi la NS ne se soucie guère de cosmologie (et pas davantage de théologie). Non-production de

1. Le caractère définitif du « savoir » ainsi acquis est affirmé en I. 38, III 118, IV 57-58.

2. *asatye vartmani sthitvā nirupāyam upeyate* / III 104, p. 167.

3. Cf. J. M. Van Boetzelaer, *op. cit.*, note sur TUBh. II 338, p. 112 sq.

4. ... / *nivṛttim api mṛdnāti samyagbodhaḥ pravṛttivat* / IV 56, p. 197.

l'expérience libératrice, qui n'est jamais la résultante des énergies déployées pour la susciter, qui ne « surgit » qu'en attestant de sa présence sans commencement. Ainsi, par sa méfiance à l'égard de toute ontologie substantialiste, ses tendances anti-spéculatives, son utilisation du raisonnement logique aux fins d'une projection dans un autre mode d'être, Sureśvara se rapproche des Bouddhistes, surtout de Nāgārjuna et de l'École du Milieu. Cependant, son « littéralisme » védique, sa totale allégeance à Śaṅkara, sa reconnaissance tacite des rites et du *dharma* hindou le maintiennent solidement amarré à l'orthodoxie brahmanique. Tous ces traits composent une personnalité étrange, tourmentée, à la fois charismatique et fanatique. Pas plus que Maṇḍana — bien que pour des raisons différentes — il ne fondera véritablement d'école, mais l'esprit sureśvarien, fait de tension, d'intransigeance, de sens de la rencontre spirituelle, sera dans l'Advaita comme le levain dans la pâte et le maintiendra longtemps à l'abri de l'affadissement syncrétique et théologisant.



CHAPITRE III

CONTROVERSES ET ÉCHANGES D'INFLUENCES DANS L'ADVAITA TARDIF

A. L'ÉCOLE DE VIVARAṆA ET L'ILLUSION COSMIQUE

1) *L'apport de Prakāśātman*

Le *Vivaraṇa* de Prakāśātman appartient à ce genre de commentaire qui ne se contente pas d'expliciter les allusions et de dissiper les obscurités du texte de base mais cherche, délibérément ou non, à le prolonger par des développements originaux. Cependant cette originalité du *Vivaraṇa* — qui lui valut de donner son nom à une tradition fondée en réalité par la *Pañcapādikā* — revêt un double aspect, positif et négatif. On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par le contraste entre, d'une part, l'affinement de la problématique, marqué par des progrès « techniques » sur de nombreux points de doctrine, et, d'autre part, l'émiettement de la recherche, l'abandon de fait de la grande perspective métaphysique de Padmapāda. Cette évolution s'explique, au moins en partie, par cette circonstance que Prakāśātman n'avait à sa disposition, tout comme nous, que la version mutilée de la PP (à supposer que celle-ci ait jamais existé dans sa version intégrale). Il ne pouvait donc pas ne pas être désorienté par certains thèmes inédits, que Padmapāda avait tout juste esquissés, mais sur lesquels il aurait eu maintes occasions de revenir s'il avait pu achever la PP. Or, deux siècles environ séparent les deux auteurs[1], deux siècles au cours desquels le débat doctrinal à l'intérieur de l'école śaṅkarienne n'a pu manquer de se développer, même si, curieusement, cette phase de l'évolution de l'Advaita ne nous a

1. On consultera, sur ce point, K. Cammann, *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātmans*, pp. 4-8.

légué aucun texte important. Et l'originalité même de ces thèmes propres à Padmapāda — la surimposition « en cascade », le rôle privilégié de l'*ahaṃkartṛ*, la *māyā* comme puissance intrinsèque du *brahman* — assortie d'une présentation encore très allusive, ne favorisait pas leur intégration dans le répertoire général des notions communes aux diverses tendances en présence. On comprend, dans ces conditions, que Prakāśātman les ait traités par prétérition et que Padmapāda soit demeuré ainsi sans véritable postérité philosophique. Avec Prakāśātman l'Advaita commence à prendre son visage définitif. Une méthode plus scolastique se substitue à la spéculation « sauvage » des débuts. Le fonds doctrinal se parcellise en un nombre restreint de « questions classiques ». A chacune de ces dernières ne correspond bientôt plus qu'un éventail limité d'options possibles, lesquelles, à leur tour, s'expriment à travers des modèles symboliques en principe exclusifs. Enfin, corollaire de cet émiettement, un certain syncrétisme s'installe sournoisement qui, à terme, se traduira par l'épuisement des polémiques internes et la cristallisation du système en un conglomérat inerte de formules, de modèles et de dogmes.

On peut dire que la théorie des phases (ou des niveaux) de la surimposition, esquissée par Padmapāda, disparaît chez Prakāśātman, ou plutôt se scinde en deux ordres de recherche différents. Symbolique de cette scission est la disparition du pivot de la construction originale de Padmapāda, l'agent de l'ego (*ahaṃkartṛ* ou *ahaṃpratyayin*). Là où il apparaît dans la PP, Prakāśātman le glose systématiquement en *ahaṃkāra* ou en *ahaṃkṛti*, c'est-à-dire le rejette du côté de l'objectivité, soit en tant qu'organe, soit en tant que fonction. Avec le PPV donc, l'ego devient — ou redevient — une structure toute faite. On ne s'interroge plus sur sa genèse transcendantale. On se borne à préciser son rôle par rapport à ce qui se situe « au-dessus » de lui, la nescience, et à ce qui se situe « en-dessous » de lui, l'organe interne. D'où le premier ordre de recherche, centré sur la théorie des modalités de la conscience empirique, particulièrement de ses états extrêmes, le sommeil profond et l'expérience perceptive de l'état de veille. Mais le phénomène de l'ego, neutralisé d'un côté, réapparaît d'un autre et confère alors toute son acuité à la question, désormais centrale, du porteur véritable de la nescience. Et c'est là le second ordre de recherche, axé sur l'élaboration d'un modèle symbolique adéquat des relations *jīva-brahman*.

« La dualité d'aspects (du moi empirique) est avérée pour tous : sujet de la douleur et objet du suprême amour, sujet de transformations et témoin des allées et venues de ce dernier, ego, objets, etc.

et conscience pure tissée à eux, « Je » et (connaissance) distincte de lui »[1]. On voit que Prakāśātman, s'il part, comme ses prédécesseurs, du fait fondamental de la surimposition réciproque, évite de nommer « celui » qui vit, qui est cette surimposition. C'est nous qui devons prendre le risque de suppléer. L'*ahaṃkāra* est ici rangé dans la même catégorie que les objets proprement dits. Et il en va de même pour le corps (grossier et subtil), désigné comme « sujet de transformations », et pour le vivant individuel (*duḥkhin* = ici *jīva*, comme chez Sureśvara ; « l'objet du suprême amour » est une allusion à BAU I 4 8 : « C'est pour l'amour du Soi... etc. »). Quant au « Je » proféré, Prakāśātman a expliqué dans les lignes précédentes (p. 230) que, dans l'expression « je connais » *ahaṃ jānāmi*, il est uni à l'élément « connaissance » par la surimposition, comme dans « le fer brûle ». Cette simple omission trahit une évolution de grande portée. Le phénomène de l'ego sera désormais abordé uniquement à partir de l'extérieur, comme s'il était un pur objet. Il apparaîtra alors homogène aussi bien à la nescience, sa cause matérielle, qu'à l'organe interne (*buddhi* et *manas*) et au corps grossier. Le vivant individuel, à son tour, sera homogène à ses parties constituantes ainsi qu'à la nescience elle-même. Il ne se distinguera plus des « individualités » non-pensantes (pierres, etc.) que par des puissances (auto-motricité, etc.) elles-mêmes établies à partir de la seule observation de leurs effets.

En apparence, pourtant, Prakāśātman ne fait que compléter et développer le texte de Padmapāda. Ainsi, par exemple, après avoir questionné sur le mode rhétorique : « Cet ego, quelle est donc sa cause matérielle, sa cause agente, sa nature? Par quels moyens de connaissance droite est-il saisi? Pourquoi n'apparaît-il pas dans le sommeil profond? »[2], il se borne à reproduire, ou à paraphraser (p. 269) un passage de la PP (I, p. 99 et *supra*, p. 150). Simplement, son propre questionnaire fonctionne comme une grille qui confère au texte de Padmapāda l'aspect d'un ensemble coordonné de réponses à ces questions. Pourtant, à partir d'un même système de postulats et de définitions, les deux analyses ne tardent pas à diverger. Chez Padmapāda, la surimposition de la nescience restait tacite, ou plutôt l'intemporelle et naturelle

1. *duḥkhipremāspadarūpeṇa pariṇāmitadāgamāpāyadraṣṭṛrūpeṇa ahaṅkāraviṣayādiṣvanusyūtacaitanyarūpeṇa ahamiti ca vyāvṛttarūpeṇa ca sarvaloksākṣikaṃ dvaitarūpyam* ... PPV (éd. MGOS, Partie II), pp. 231-235.

2. *tarhy ayam ahaṅkāraḥ kimupādānaḥ kiṃnimittaḥ kiṃsvarūpaḥ kiṃpramāṇakaḥ kiṃkāryaḥ kimiti suṣupte na bhāti* ... PPV, p. 268. Le même questionnaire (assorti des mêmes réponses) se retrouve dans le *Vivaraṇaprameyasaṃgraha* de Bhāratītīrtha (Éd. Vizianagram Sanskrit Series, p. 212).

association de cette nescience « au simple fait de l'existence » de la conscience pure (cf. *supra*, p. 154), si elle fondait les surimpositions ultérieures, ne constituait pas en elle-même un processus de surimposition. Aussi Padmapāda pouvait-il présenter l'ego comme « la première surimposition » (cf. *supra*, p. 159). Prakāśātman, lui, ne cherche plus à distinguer ces deux moments logiques. Le texte de Śaṅkara, pris en lui-même, paraissait admettre la surimposition réciproque *directe* du « je » et de la conscience pure (« je connais »). Or celle-ci est dépourvue de *vikalpa*, de différences imaginaires, alors que l'ego en est pourvu, puisqu'il a toujours un contenu concret. Et l'expérience montre que seule une chose ainsi différenciée peut recevoir la surimposition de quelque chose de différencié. D'où une difficulté que Prakāśātman résout ainsi : « On observe aussi la surimposition du différencié sur ce qui est (en soi) indifférencié. Sur le phénomène de la conscience pure, différencié par la surimposition de la nescience, ou par celle d'un ego antérieur, est possible la surimposition de l'ego ultérieur »[1]. Deux aspects méritent ici d'être soulignés : d'une part l'équivalence fondamentale (symbolisée par le « ou ») de la nescience et de l'ego, d'autre part l'émergence de ce dernier comme actualité, événement (ceci est implicite dans la distinction d'un ego antérieur et d'un ego postérieur). Doit-on en conclure que, pour Prakāśātman, la nescience se ramène en fait aux Je-événements directement surimposés, en une chaîne ininterrompue, à la conscience pure?

De fait, certains passages du PPV paraissent autoriser une telle interprétation. On fait remarquer, par exemple, que l'illusion métaphysique requiert, tout comme l'illusion sensible (la nacre prise pour de l'argent, la corde pour un serpent), la présence de traces résiduelles -*saṃskāra*- susceptibles d'être projetées sur un réel, lui-même perçu dans des conditions défavorables. Prakāśātman considère ainsi (PPV, p. 295 sq.) qu'une certaine expérience (illusoire) d'un ego, manifestée en un instant donné, laisse ses propres traces résiduelles, et que celles-ci, à leur tour, conditionnent (à titre d'*upādhi*) le renouvellement de l'illusion en un instant ultérieur, étant bien entendu que la « première » illusion était elle-même conditionnée de cette manière. Dans un autre contexte, celui de la critique du bouddhisme idéaliste, se pose la question des conditions de possibilité de la conscience de soi. Il s'agit en particulier de savoir si l'*ātman* peut faire l'objet d'une « recognition » -*pratyabhijña*-. L'adversaire fait valoir

1. *nirvikalpe 'pi savikalpādhyāsadarśanāt | ajñānādhyāsena savikalpe pūrvāhaṃkārādhyāsena vā savikalpake cidavabhāse saṃbhavaty evottarāhaṃkārādhyāsaḥ* ... PPV, p. 297.

(p. 322 sq.) que le principe même de l'auto-luminosité interdit d'assimiler la conscience de soi à un événement qui laisserait, en disparaissant, des traces résiduelles. Or, en l'absence de telles traces, comment un aspect passé quelconque du moi pourrait-il être confronté au moi actuellement perçu, de manière à rendre possible la synthèse recognitive? A cela Prakāśātman se contente de répondre : « Nous ne parlons de recognition que pour le Soi particularisé par l'organe interne, et non pour la pure essence immaculée du Soi, car cette dernière se trouve dans l'état de délivrance et n'est connue que par les Traités (révélés). Mais, dans l'état de transmigration, le Soi n'est jamais exempt de particularisation par l'organe interne, et c'est sous cette forme qu'on parle de lui comme donnant lieu à la recognition. La manifestation du Soi particularisé dépend des « notions de je » engendrées par l'organe interne. Or, c'est l'organe interne lui-même — accompagné des traces résiduelles des « représentations (en forme) de je » produites par une expérience antérieure du Soi — qui détermine la manifestation présente de ce Soi. Il produit ainsi une recognition qui a trait à un Soi particularisé (à la fois) comme antérieur et comme postérieur »[1]. Il semblerait que la nescience soit ici reléguée à l'arrière-plan. La « représentation de je » n'exprime plus que le contact illusoire du Soi et de l'organe interne. Le Soi paraît conditionné, ontologiquement, par le seul organe interne et, phénoménologiquement, par la série sans commencement ni fin des *ahaṃvṛtti*.

On commettrait cependant une erreur en attribuant à Prakāśātman un quasi-réalisme de l'organe interne, sur lequel reposerait, en fin de compte, l'individualité du *jīva*. L'analyse à laquelle il se livre des états empiriques de la conscience — et qui fait paraître sommaire, par comparaison, celle de Padmapāda — permet de préciser sa position. « L'organe interne n'est pas ce qui délimite (le Soi) ... il ne peut jouer ce rôle que s'il est lui-même délimité par sa propre cause (la nescience). Il est en effet (le résultat d')une surimposition de la nescience, puisque la connaissance droite l'élimine. Serait-il réel (qu'il ne pourrait pas davantage jouer ce rôle), car ce qui possède un commencement ne peut fonctionner comme condition limitante extrinsèque de ce qui est sans commencement. De plus, dans le sommeil profond, etc., il devrait y avoir,

1. *antaḥkaraṇaviśiṣṭe tāvad ātmani pratyabhijñāṃ brūmaḥ | na niṣkalaṅkātmasvarūpamātre | tasya mokṣāvasthāyinaḥ śāstraikagamyatvāt | saṃsārāvasthāyām antaḥkaraṇaviśiṣṭasvarūpānapāyāt tasyaiva pratyabhijñayā sthāyitvābhidhānāt | tatra cāntaḥkaraṇajanyāhaṃpratyayādhīnatvāt viśiṣṭātmavyakteḥ pūrvakālaviśiṣṭātmānubhavanimittāhaṃvṛttisaṃskārasahitam antaḥkaraṇameva idanīntanātmābhivyaktinimittaṃ sat pūrvāparakālaviśiṣṭātmaviṣayaṃ pratyabhijñānam utpādayati ||* PPV, p. 323.

en l'absence de cet organe interne, non-délimitation (du Soi) »[1]. On voit ici Prakāśātman juxtaposer deux arguments qui ne relèvent pas du même type d'analyse et dont la compatibilité ultime reste à démontrer. D'un côté, l'allusion à la dissolution mystique de l'organe interne par la « connaissance droite » — celle qui dérive du *tat tvam asi*, etc. — élimine, en principe, tout réalisme des structures psycho-physiques. Dans cette perspective, la nescience n'est pas cause matérielle d'un organe interne réel, mais condition de l'illusion qui nous fait croire à la réalité de cet organe. En revanche, l'argument du sommeil profond se réfère à une dissolution d'ordre empirique de ce même organe interne. De ce point de vue, le sommeil profond devrait être une délivrance par désindividualisation, et une délivrance définitive puisque l'organe interne « dissous » ne devrait pas pouvoir davantage se reconstituer de lui-même au réveil que la cruche cassée se ressouder spontanément. Or l'expérience montre que chacun reprend au réveil sa personnalité de la veille... La discussion qui suit montre que Prakāśātman s'attache surtout au second argument. L'adversaire prétend que, dans le sommeil profond, l'organe interne demeure le délimitateur du Soi, mais « sous une forme subtile ». Il s'avère finalement (p. 218) que cette forme subtile ne peut consister qu'en une résolution de l'organe interne en sa cause matérielle, la nescience. Celle-ci conserve, sous forme de puissances spécifiques, les diverses traces résiduelles laissées par le fonctionnement de l'organe interne, son produit. Ainsi s'explique la « résurrection » de la personnalité au réveil[2]. La nescience, dans l'état de sommeil profond, est décrite ailleurs comme « teintée par les traces résiduelles du corps subtil, accompagnées de la forme subtile des éléments matériels constituant le corps grossier »[3]. La nescience apparaît donc bien comme le véritable délimitateur du Soi. Quant à la série des *ahamvṛtti*, sans cesse interrompue, elle ne fait que témoigner de ses phases d'évolution, celles où elle laisse l'organe interne émerger sous forme de produit déterminé.

D'autre part, l'Advaita hérite des *Upaniṣad* cette idée que, dans le sommeil profond, la félicité constitutive de l'*ātman-brahman* transparaît, grâce à la disparition partielle des obstacles qui l'occultent dans l'état de veille. Cependant, certains Advaitin,

1. *na cāntaḥkaraṇam avacchedakam ... antaḥkaraṇasya ca samyagjñānanirasyatayā avidyādhyāsatvāt svakāraṇāvachinnasyaivavacchedakatvasaṃbhavāt / satyatve 'pi sāder anādyavacchedopādhitvābhāvāt / suṣuptādau cāntaḥkaraṇābhāvād anavacchedaprasaṅgāt* / PPV, p. 217.

2. Cf. aussi NS, III 58 pr., p. 140 sq.

3. ... *sthūlaśarīropādānabhūtasūkṣmarūpasahitena liṅgaśarīrasaṃskāreṇoparaktam*, PPV, p. 292.

comme Sureśvara dans la NS, s'abstiennent d'aborder ce thème. D'autres, comme Padmapāda (cf. *supra*, p. 174) paraissent laisser la porte ouverte à une interprétation restrictive assimilant cette félicité à une simple absence de douleur. Prakāśātman, au contraire, opte pour l'interprétation positive, car elle lui permet de mieux dégager les conséquences de la dissolution de l'organe interne dans le sommeil profond. « — L'absence de douleur, bien que présente (dans le sommeil), ne peut pas être perçue, car on est (alors) incapable de se souvenir de sa contre-partie positive — (Si), la félicité intrinsèque (du Soi), au sens primaire du mot, y est éprouvée — Mais cette félicité, occultée par la nescience, ne peut se manifester! — Non, il y a possibilité de manifestation pour cette partie de la félicité (inhérente à) la conscience-témoin non occultée (dans le sommeil) — Mais alors, pourquoi ne se manifeste-t-elle pas aussi dans l'état de veille? — Elle y apparaît bel et bien, cette félicité qui est l'objet du suprême amour! Mais, semblable à l'éclat d'une lampe secouée par la tempête, elle ne s'y manifeste pas clairement, dispersée qu'elle est par les fausses représentations. Dans le sommeil profond, au contraire, l'absence de ces (représentations) fait qu'elle s'y révèle de manière éminente »[1]. La dissolution de l'organe interne se traduit par l'apaisement de la tempête des idéations, des *vṛtti*. En utilisant librement le vocabulaire du Sāṃkhya, on pourrait dire qu'ici le bonheur sattvique de la conscience n'est plus directement contrarié par la tension râjasique de l'organe interne en activité, mais que l'hébétude tâmasique, inhérente à la nescience toujours persistante, ne permet de le goûter que sur le mode d'une sourde satisfaction.

Un point cependant, reste à éclaircir. L'expérience revêt, au réveil, la forme : « j'ai bien dormi, je n'ai eu conscience de rien ». On peut l'analyser comme une remémoration portant sur trois objets : la nescience positive, la félicité, la conscience pure. Or, remarque un adversaire, « aussi bien cette expérience de l'ignorance et du bonheur que la conscience-témoin elle-même sont indestructibles. Cette triade ne laisse donc pas de traces résiduelles. Comment pourrait-elle donner lieu, au réveil, à une remémoration? »[2]. A cela on répond : « Une remémoration est possible

1. *nanu duḥkhābhāvo vidyamāno 'pi nānubhavituṃ śakyate / pratiyogismaraṇābhāvāt / saṃbhavati ca mukhya eva svarūpūnandānubhavaḥ / nanu tadapi sukham avidyāvṛtaṃ na prakāśitum arhati / na — anāvṛtasākṣicaitanyasukhāṃśasya prakāśopapatteḥ / jāgaraṇe tarhi kimiti nāvabhāsate / bhāsate eva paramapremāspadatvalakṣaṇaṃ sukkam / tīvravāyuvikṣiptapradīpaprabhāvat mithyājñānavikṣiptatayā na spaṣṭam avabhāsate / suṣuptau tu tadabhāvād adhikaṃ vyajyate iti //* PPV, pp. 261-263.

2. *nanu ajñānasukhānubhavayoḥ sākṣicaitanyasya cāvināśinaḥ saṃskārābhāve katham utthitasya trayāṇām anusmaraṇaṃ syāt /* PPV, p. 265.

(ici). Elle a son siège dans le Soi en proie à la nescience, et non dans l'organe interne. Elle revêt la forme *a)* de l'ignorance, *b)* du bonheur, *c)* de la conscience-témoin. Elle porte sur l'expérience (passée) de distinctions imaginaires (en forme) de témoin, de bonheur, d'ignorance, (ignorance elle-même) conditionnée par la naissance de « reflets de conscience » s'attachant à la nescience. Ces reflets, distincts (les uns des autres), en tant précisément qu'ils ne sont pas distingués de (chacun des trois) états de la nescience, laissent, en disparaissant, les traces résiduelles d'où procède la remémoration »[1]. Cette réponse revient à admettre que le sommeil profond n'est en rien une expérience transcendante où la nescience serait appréhendée à l'état pur. Puisque la nescience revêt ici-même trois « états » distincts, c'est qu'une certaine ébauche d'organe interne subsiste. Et, si elle subsiste dans le sommeil profond, c'est qu'elle est destinée à durer aussi longtemps que l'individuation elle-même.

Cette ingénieuse théorie des « états » de la nescience, si elle permet de « sauver les phénomènes », signifie aussi l'abandon de toute différenciation structurale entre nescience, ego, organe interne, etc. Là où Padmapāda s'efforçait de déterminer des niveaux de surimposition, de repérer les moments critiques jalonnant le processus d'individuation, Prakāśātman rétablit la continuité. A l'escalier de Padmapāda, qu'on ne pouvait descendre ou gravir que par sauts qualitatifs, il substitue une sorte de plan incliné. Cette évolution s'exprime dans le thème d'une « gradation des différences imaginaires (alimentant) la vie empirique » *-vyavahāravikalpatāratamya-*, dérivée de la gradation des délimitateurs de la conscience absolue. Lorsque la nescience elle-même joue le rôle de délimitateur, les différences imaginaires et l'expérience seront « de faible amplitude » *-īṣat-*, et c'est le cas du sommeil profond. Dans le rêve, où l'organe interne est le délimitateur, l'expérience est déjà « plus déterminée » *-sthūlatara-*. Dans la veille, enfin, le corps grossier, associé à l'organe interne, fonctionne comme délimitateur, de sorte que l'expérience y est « des plus déterminées » *-sthūlatama-*[2]. Et, sans doute, aucun Advaitin ne pourrait désavouer ces formules, mais c'est Prakāśātman qui a, le premier, systématisé cette notion d'une nescience cosmique, impersonnelle, traitée pratiquement comme indépendante, et

1. *ajñānagatacaitanyābhāsajanmopādhitvād ajñānasukhasākṣivikalpānubhavasya ajñānāvasthābhedena caitanyābhāsānāṃ bhinnatvāt tadvināśasaṃskārajaṃ smaraṇam ajñānasukhasākṣicaitanyākāram ajñānaviśiṣṭātmāśrayam eva saṃbhāvyate nāntaḥkaraṇāśrayamiti* // PPV, p. 265 sq. Dans le *Vivaraṇaprameyasaṃgraha* on trouve la même idée présentée de manière plus simple et plus claire (*éd. cit.*, p. 207).

2. PPV, p. 291 sq.

capable de présenter à volonté tous les degrés et toutes les formes de développement nécessaires pour rendre compte, face à l'unique conscience immobile, de la diversité infinie, à travers le temps et l'espace, des types d'expérience des *jīva*.

L'examen de ses théories sur l'état de veille, singulièrement sur l'expérience perceptive, ne fait que confirmer cette interprétation. Prakāśātman est ici confronté au thème, introduit dans l'Advaita par Padmapāda, de l'*aparokṣatā* commune au sujet et à l'objet. Son originalité va consister à analyser la perception comme un triple dévoilement simultané, reposant sur le seul fonctionnement de l'organe interne (formé des sens, du *manas* et de la *buddhi*). Tout jugement perceptif du type : « je vois ce mur » implique la mise en évidence *a)* de l'*ātman-brahman* (véritable signifié du « je ») ; *b)* de l'organe interne, particularisé par une certaine activité ; *c)* d'un objet déterminé. Les deux derniers éléments sont normalement non-manifestés, en tant que non-pensants *-jaḍa-*. Mais il est possible de soutenir ce paradoxe que l'*ātman-brahman* lui-même est « par essence non-manifesté, parce qu'universellement occulté par la nescience »[1]. Prakāśātman est ainsi amené à préciser que le mode privilégié sur lequel l'autoluminosité de la conscience absolue « filtre » à travers le voile de la nescience n'est autre que l'opération même de l'organe interne. Un simple contact, remarque-t-il, est, en lui-même, aveugle ; il n'a aucun pouvoir de dévoilement. Indispensable est alors le processus par lequel la forme spécifique *-ākāra-* de l'objet vient s'inscrire dans l'organe interne (pratiquement, dans la *buddhi*).

A partir de là, tout s'éclaire. Le *brahman* a beau être en contact permanent avec l'organe interne, « il ne s'ensuit pas qu'il sera, en permanence, dévoilé ; fait défaut, en effet, ce contact (particulier) où l'organe interne se transformerait en assumant la forme spécifique du *brahman* »[2]. De fait, celui-ci ne possède pas de forme spécifique, de même qu'il ne fait partie d'aucune classe logique, etc. C'est donc, en quelque sorte, l'inverse qui se produit. Le *brahman* est bien, par essence, manifesté, mais jamais sous sa forme propre (du moins en dehors de l'expérience spirituelle). Il l'est toujours à la faveur d'un fonctionnement extraverti de l'organe interne, lui-même « informé » par l'objet perçu : « Quel que soit l'état particulier auquel aboutit le développement de l'organe interne, c'est sous cet aspect que la conscience absolue se manifeste ; ainsi le feu (se manifeste-t-il) dans un morceau de fer amené (par

1. *sarvatrāvidyāvṛtatayā anabhivyaktasvabhāvam* ..., PPV, p. 305.

2. *brahmākārapariṇatāntaḥkaraṇasaṃsargābhāvācca na nityavat brahmaṇaḥ prakāśaprasaṅgaḥ* / PPV, p. 315.

le forgeron) à prendre diverses formes, carrée, etc. »[1]. En contrepartie, la conscience absolue prête sa luminosité à l'organe interne et, à travers lui, à l'objet lui-même. Celui-ci « acquiert, grâce à un contact avec la transformation (de l'organe interne), la capacité particulière de surmonter sa nature non-pensante »[2]. Ainsi le sujet et l'objet se trouvent-ils révélés en même temps, dans leur coappartenance essentielle, par une seule et même fonction de l'organe interne. Prakāśātman parle parfois d'une *ahaṃvṛtti* qui révèlerait spécifiquement le *jīva*[3]. Mais le *jīva* n'est pas autre chose que la conscience absolue manifestée comme réduite aux dimensions du corps et de l'organe interne, de sorte que cette *ahaṃvṛtti* renvoie à un ego en situation et constitue, en fait, le pôle subjectif de la *vṛtti* dirigée vers l'objet.

On remarquera que toute cette construction témoigne d'un certain idéalisme latent. Il y a en effet continuité entre le premier développement spontané de la nescience, sous forme d'organe interne, etc., et le développement supplémentaire qu'elle reçoit de l'objet, lorsque l'organe interne vient accueillir la forme spécifique de celui-ci. De là, le pas pourrait être vite franchi vers l'abandon de tout réalisme, même empirique, de l'objet extérieur[4]. Et si le détour par l'objet venait à être considéré comme une complication inutile, la conception réaliste d'une pluralité de *jīva* serait elle-même menacée, s'il est vrai qu'elle repose sur le postulat d'une multiplicité de corps et d'organes internes, réputés objets possibles de perception ou d'inférence. On ne s'étonnera donc pas de voir Prakāśātman adopter çà et là des positions franchement idéalistes. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir défini, à la suite de Padmapāda, l'*ahaṃkāra* comme « le support des deux puissances de connaissance et d'action », il se heurte à la difficulté suivante : dans le sommeil profond, alors que l'*ahaṃkāra*, dont l'organe interne représente le seul aspect « cognitif », est censée s'être résorbée dans la nescience, une certaine activité, celle du souffle vital, subsiste. Pour résoudre cette difficulté, il

1. *caitanyam antaḥkaraṇaṃ yena yenāvasthāviśeṣeṇa vivartate tena tenākāreṇa vyajyate / ayaḥpiṇḍeneva catuḥkoṇatvādyavasthāviśeṣam āpadyamānena kṛśānuḥ...*, PPV, p. 305.

2. *pariṇāmasaṃsargād āpannajāḍyābhibhavalakṣaṇayogyatvam ucyate* / PPV, p. 305.

3. *jīvākārāhaṃvṛttipariṇātāntaḥkaraṇena ca jīvo 'bhivyajyate / anyathā jīvasya suṣupteḥ* / PPV, p. 316 : « Le vivant individuel est manifesté par l'organe interne qui a évolué sous l'aspect d'une « fonction de « je » ayant la forme de ce vivant individuel » ; autrement, il serait (toujours) dans l'état de sommeil profond ».

4. Est-ce pour cela que, dans le texte cité plus haut (PPV, p. 305), Prakāśātman emploie le terme *vivartate* (litt. « se transforme illusoirement ») pour désigner la modification introduite dans l'organe interne par son contact avec l'objet?

faudrait pouvoir faire du souffle une fonction impersonnelle et autonome, mais ce serait contrevenir à la définition même de l'ego. Il ne reste plus alors qu'à se rabattre sur une solution de type idéaliste : « Ou bien, prenant appui, comme dans le cas du rêve, sur le (principe de l')*esse est percipi*, (on dira que), du point de vue de l'homme plongé dans le sommeil profond, toutes choses s'avèrent être dissoutes. Dans ce cas, si un autre homme perçoit le corps, les souffles, etc. d'un sujet profondément endormi, ce sera, de sa part, pure illusion »[1].

* * *

Mais c'est à travers sa réponse — ou plutôt ses tentatives de réponse — à la question désormais classique : « quel est le véritable porteur de la nescience? » que l'originalité de Prakāśātman se manifeste le mieux. Padmapāda s'attachait surtout à montrer comment le non-cèlement total de la conscience pure la rendait, paradoxalement, réceptive à la surimposition (cf. *supra*, p. 165 sq.). Prakāśātman reprend ce thème mais en mettant l'accent sur le dilemme : la nescience est-elle compatible avec la pure essence consciente du *brahman*, ou bien doit-elle être comprise comme la condition naturelle du seul *jīva*? A première vue, c'est l'attribution directe de la nescience au seul *brahman* qui paraît s'imposer. Prakāśātman remarque que la distinction des rôles de porteur -*āśraya*- et d'objet -*viṣaya*- de la nescience n'est qu'un cas particulier de la distinction grammaticale entre le sujet d'une activité et l'objet passif sur lequel cette activité s'exerce. Or, la négation d'une activité, même si elle présente encore un aspect positif, n'exige pas toujours une telle répartition des rôles. Ainsi l'« action » consistant à ne pas se déplacer -*agamana*- équivaut à celle de rester en place -*sthiti*- où sujet et objet ne font qu'un. De même, la pseudo-activité consistant à « ne pas savoir » peut très bien avoir à la fois pour auteur et pour objet le seul *brahman*, au sens où une pièce obscure est à la fois réceptacle des ténèbres et enténébrée elle-même[2]. D'autre part, la pure luminosité de la conscience -*citprakāśa*-, non seulement n'est pas incompatible avec la nescience — comme le montre l'expérience universelle du sommeil profond comme perception *de* la nescience[3] — mais

1. *svapnādivat dṛṣṭisṛṣṭim āśritya vā suṣuptapuruṣadṛṣṭyabhiprāyeṇa sarvasya tatra layo darśitaḥ | suṣuptaprāṇaśarīrādidarśanasya puruṣāntarasya vibhramatvāditi* | PPV, p. 269 sq.

2. PPV, p. 210 sq.

3. D'une manière générale, les Advaitin interprètent le « je n'ai eu conscience de

constitue son unique support possible « puisque ce sont les seuls objets manifestables par autre chose (qu'eux-mêmes) qui sont empêchés d'entrer en contact avec elle »[1]. On ne parle d'ignorance que pour celui qui a la capacité de savoir, et seule une réalité de part en part consciente peut se permettre d'apparaître comme « nesciente », c'est-à-dire de consentir, sur quelque mode que ce soit, à une certaine limitation ou à un certain cèlement de son savoir. Or le *jīva* ne se définit pas, ne se caractérise pas par la conscience, et c'est pourquoi il lui faut abandonner à l'*ātman-brahman* le rôle de porteur de la nescience. Celle-ci est certes présente en lui, mais en ce sens seulement qu'elle se communique à lui, se répercute en lui. C'est dans cet esprit que Prakāśātman récuse le témoignage de l'expérience courante qui associe le « je » au non-savoir : « Mais cette nescience, quel est son support? — Ce n'est pas, en tout cas, la forme propre (de la conscience) particularisée par l'organe interne, car (pour conclure ainsi) on ne dispose d'aucun moyen de connaissance droite — Mais le phénomène du « je ne sais pas » est ce moyen de connaissance droite! — Non, car alors la manifestation de la conscience pure elle-même, de la forme « j'éprouve », aurait pour support (le Soi) particularisé »[2].

Cependant, au lieu d'explorer, à la suite de Padmapāda, ce remarquable pouvoir que possède l'absolu de se voiler librement, Prakāśātman ne s'applique qu'à confirmer l'attribution de la nescience au *brahman*. De là découle sa préférence marquée pour l'un des modèles sensibles traditionnels de la relation *jīva-brahman*, celui de la réflexion en miroir. L'intérêt principal de ce modèle réside en effet dans l'élégance avec laquelle il paraît concilier l'omniscience révélée du *brahman* et son statut de porteur de la nescience. « Bien que (reflet et chose reflétée) ne fassent qu'un, on ne constate pas dans la chose reflétée la présence des (taches) sombres, etc., surimposées à ce qui a la nature d'un reflet. On n'observe pas non plus que la pureté (de la chose reflétée) soit compromise par les (taches). De même, il n'y a pas de contradiction

rien » du réveil comme un « j'ai eu conscience de n'avoir rien eu à percevoir » et, finalement, comme un « j'ai perçu un objet indéfinissable qui était la négation même de toute forme déterminée ». Ainsi l'homme aux yeux écarquillés dans la nuit noire peut-il être dit « voir » un quasi-objet, les ténèbres.

1. *viṣayāṇāṃ paraprakāśyānām eva tatsaṃsargavirodhāt* / PPV, p. 213.

2. *nanu kimāśrayeyam avidyā / na tāvad antaḥkaraṇaviśiṣṭasvarūpāśrayā / pramāṇābhāvāt / nanu aham ajña iti pratibhāsa eva viśiṣṭāsrayatve pramāṇam / na — aham anubhavāmīty anubhavasyāpi caitanyaprakāśasya viśiṣṭāśrayatvaprasaṅgāt* / PPV, p. 220. On a vu (cf. *supra*, p. 207) que Sureśvara croyait pouvoir s'appuyer sur cette même expérience du « je ne sais pas » pour démontrer l'appartenance de la nescience à l'*ātman*, et donc aussi au *brahman*.

à ce que (*brahman* et *jīva*) — en dépit de leur unité essentielle — soient (respectivement) omniscient et porteur de la nescience... et c'est parce que l'unité essentielle, l'auto-luminosité et l'omniscience — tout en étant réelles — ne se manifestent pas que l'on forge l'hypothèse d'une nescience capable de les voiler »[1]. Nous commençons à entrevoir ce que peut avoir de verbal et de factice, chez Prakāśātman, l'attribution de la nescience au *brahman*. On a déjà pratiquement reconnu qu'elle ne définissait que le seul *jīva*. Et si l'unité essentielle des deux principes continue à être affirmée, elle ne sert plus à fonder dans l'absolu lui-même, à concevoir comme une de ses puissances, la condition d'ignorance et d'imperfection de l'individu. Au contraire, le modèle de la réflexion en miroir sert à dissocier l'ignorance-maculation — qui apparaît dans le vivant individuel mais réside à la surface du miroir — du *brahman* lui-même. Après avoir eu l'audace de poser un rapport direct, un rapport d'essence, entre la nescience et l'auto-luminosité, Prakāśātman paraît maintenant reculer devant le danger de compromettre cette donnée révélée qu'est pour lui l'omniscience du *brahman*. Il est alors permis de s'interroger sur le statut véritable de la nescience à l'intérieur de cette construction. Elle n'apparaît plus ici comme une donnée d'expérience, comme la forme universelle des multiples « je ne sais pas » particuliers, mais comme un postulat que nous sommes contraints d'adopter si nous voulons combler l'écart entre le droit (la non-dualité) et le fait (la dualité). Mais comment situer dans l'Être cette nécessité même où nous sommes de souscrire à une telle hypothèse? En d'autres termes, à quel élément ou à quelle relation, dans la métaphore de la réflexion en miroir, la nescience est-elle assimilable?

Sans jamais poser la question en termes aussi abstraits, Prakāśātman s'attache à démontrer la cohérence de cette métaphore du miroir. Certaines difficultés sont ici d'ordre purement technique et ne font que traduire l'infirmité de tout modèle sensible, dès lors qu'il s'agit d'exprimer les réalités spirituelles. Un adversaire, par exemple, remarque que personne ne peut, à proprement parler, reconnaître son visage dans le miroir, car personne n'a jamais vu directement son visage. On répond que le visage fait bel et bien l'objet d'une perception directe partielle (l'arête du nez, l'arcade sourcilière...) et qu'il est toujours possible,

1. *saty apy aikye pratibimbātmany adhyastaśyāmatvādeḥ bimbe adarśanāt | avadātatāyāścāvirodhadarśanāt | eva sarvajñatvāvidyāśrayatvayoḥ saty apy aikye avirodhāt | ... aikye svayaṃprakāśatve sarvajñatve ca saty evānavabhāsadarśanād avidyācchādikā kalpyate |* PPV, p. 215.

à partir de la perception de quelques éléments d'un tout (d'avance posé comme tel) de se construire une représentation globale de ce tout[1]. Un autre adversaire pose le dilemme suivant : ou bien le *brahman* se reconnaît en permanence dans ses innombrables reflets, les *jīva*, et donc s'attribue leurs imperfections ; ou bien il ne s'y reconnaît pas et s'avère ainsi privé de connaissance parfaite. La réponse est qu'il se reconnaît dans ces reflets, mais sans pour autant se confondre avec eux, averti qu'il est des servitudes inhérentes à tout phénomène de réflexion. Ainsi l'homme qui se voit reflété en miniature dans la pupille d'un autre ne s'abuse pas pour autant sur sa taille véritable[2]. Mais cette réponse elle-même paraît impliquer que l'individu, le reflet, est un pur effet de la présence d'un miroir, la nescience, « auprès » du *brahman*, la chose reflétée. Il s'ensuit une triple difficulté. Tout d'abord, un reflet est normalement non-pensant *-jaḍa-*, ce qui va à l'encontre de l'idée commune du *jīva*, sujet connaissant. Ici, Prakāśātman peut se contenter de suivre Padmapāda qui avait déjà soulevé la question (PP, p. 110) et répondu que le reflet n'était pas non-pensant en tant que tel, mais qu'il l'était à cause de la nature inerte de la chose reflétée (visage, etc.) et du miroir lui-même. Ni l'un ni l'autre, cependant, ne font comprendre ce que pourrait être une réflexion purement spirituelle. Une seconde difficulté, que Prakāśātman ne semble pas avoir lui-même soulevée, est liée au caractère apparemment contingent de la présence du miroir. Admettre que la nescience existe ainsi « auprès » du *brahman*, de manière indépendante de lui et en se bornant à interférer avec lui, équivaut presque à une restauration tacite du dualisme. La troisième difficulté peut passer à la fois pour un développement de la première et pour un retour de la question : « qui est ignorant ? ». En effet, si c'est le *brahman* qui se mire dans l'*avidyā*, et cela de telle manière qu'il ne se laisse pas abuser par les défauts de sa propre image, quelle place y a-t-il encore, dans ce schéma, pour la nescience telle que l'individu la *vit*? Du point de vue du *brahman* (ou doit-on dire ici « du Seigneur »?), le dédoublement reflété-reflet est inoffensif. Mais la nescience n'est pas seulement constatée par le *brahman* en rapport avec le *jīva*, elle est activement mise en œuvre, sous forme de surimposition, de désir, etc., par celui-ci. Or, comment cela est-il possible de la part d'un reflet, même « pensant », s'il est privé d'autonomie?

— « Mais la nescience, avec quoi est-elle en relation lorsqu'elle est cause de la différenciation? — Mais (demandons-nous à notre

1. PPV, p. 283 sq.
2. PPV, p. 288.

tour) les substances du genre miroir, etc., avec quoi sont-elles en relation lorsqu'elles sont cause de la différenciation des choses reflétées? Si vous dites qu'elles sont en relation simplement avec un visage (etc.), (nous répondons qu')ici également l'ignorance, en relation avec la pure essence de la conscience, produit la différenciation des (entités) appelées *brahman* et *jīva* — Mais comment donc l'ignorance, qui est en relation avec la pure essence (de la conscience), délaisse-t-elle cette essence du *brahman* pour se ranger du seul côté du *jīva*? — Nous répondons que le cas est semblable à celui du miroir et à celui de la cruche. Ceux-ci, lorsqu'ils sont cause (respectivement) d'une différenciation du visage et de l'espace (cosmique), délaissent (l'un) la chose reflétée, visage, etc. (l'autre) l'espace (cosmique), avec lesquels ils sont pourtant en relation, et manifestent une partialité, (l'un) pour le reflet, (l'autre) pour l'espace de la cruche »[1]. Prakāśātman paraît s'appuyer ici sur une constatation banale : la relation de la chose reflétée au miroir est conclue, et non pas directement perçue, alors que le reflet semble totalement intégré au miroir, inséparable de lui. De même, bien que le *jīva* soit le simple résultat de la réflexion du *brahman* dans la nescience (ou dans l'organe interne, son produit), cette nescience se manifeste en lui, et non sur le *brahman*. La relation du *brahman* à la nescience n'est pas un fait d'expérience, mais une conclusion de l'analyse philosophique.

Cependant, en dépit de l'ingéniosité avec laquelle Prakāśātman cherche à le perfectionner, le modèle de la réflexion s'avère décidément défaillant, ou tout au moins insuffisant. Chacun s'accorde à reconnaître, par exemple, que le dépassement de l'illusion métaphysique, et d'abord de l'illusion du Je, ne trouve pas son illustration adéquate à l'intérieur de ce modèle. En effet, alors que dans le cas de la nacre prise pour de l'argent le démenti *-bādha-* prend la forme : « ce n'est pas de l'argent », il ne prend pas, dans le cas de la réflexion en miroir, la forme : « ce n'est pas un visage », mais s'exprime plutôt dans un jugement comme : « ce visage ne se trouve pas ici, dans le miroir »[2]. Or la discrimination métaphysique comporte non seulement le report de la « première

1. *nanvavidyā kiṃsaṃdhinī bhedanimittam / nanu darpaṇādidravyaṃ vā kimsaṃbandhi bimbabhedanimittan / mukhamātrasaṃbandhīti cet — ihāpi citsvarūpamātrasaṃbandhy ajñānaṃ tatra jīvabrahmavyavahārabhedaṃ pravartayati / kathaṃ punaḥ svarūpamātrasaṃbandhino 'jñānasya brahmasvarūpaṃ parihṛtya jīvavibhāgaikapakṣapātitā / darpaṇaghaṭāder mukhākāśabhede hetutayā mukhādisaṃsarginopi bimbākāśau parihṛtya pratibimbaghaṭākāśādipakśapātitvavad iti vadāmaḥ //* PPV, p. 219. On notera que Prakāsātman paraît ici admettre la validité du modèle « délimitationniste » qu'il critique pourtant en d'autres endroits du PPV (par ex., pp. 289-291).

2. PPV, p. 283 sq.

personne » sur le Soi, seul vrai sujet, mais aussi la dissolution de la forme propre de l'ego concret et limité. Mais le reflet en miroir subsiste après avoir été reconnu comme tel. Et c'est pourquoi le Je qui est essentiellement « faux » *-mithyā-* doit être comparé au faux argent de préférence au visage dans le miroir[1]. Surtout, les paradoxes qui découlent du choix exclusif de ce modèle contraignent finalement Prakāśātman à reconnaître la fragilité de sa distinction tacite entre le rôle de fondement ontologique ultime de la nescience (dévolu au *brahman*) et celui de porteur empirique de cette nescience (attribué au *jīva*). La logique du modèle voudrait ainsi que ce soit le *brahman* lui-même qui corrige l'illusion de la présence d'un Autre dans le miroir, qui *se* reconnaisse dans le *jīva*-reflet. Mais celui qui surmonte l'illusion doit être celui-là même qui en était auparavant victime. Et comme le *brahman* omniscient échappe, par définition, à toute espèce d'illusion, c'est donc bien du *jīva*, du reflet, que relèvent et l'attitude « nesciente » et son dépassement[2]. En quel sens, cependant, Prakāśātman maintient-il l'existence d'une certaine relation entre le *brahman* et la nescience, le texte suivant permet de le comprendre :

« — On forge l'hypothèse d'un substrat particularisé (de la nescience) parce qu'il est impossible que la pure essence (de la conscience) joue ce rôle — Non! Un (substrat) particularisé sera, lui-aussi, en relation à l'essence (de la conscience). Et si le substrat de l'ignorance était une chose non-pensante, celle-ci devrait être aussi le substrat et de l'erreur et de la connaissance correcte. — Mais l'impossibilité est la même en ce qui concerne le *brahman* (considéré) dans son essence! — C'est vrai ; mieux vaut, malgré tout, attribuer à cette réalité avérée qu'est l'essence (de la conscience) le rôle de substrat (de la nescience) que forger, en rapport à ce rôle, une hypothèse affectée d'une double impossibilité. Seul, en effet, peut être substrat de la servitude ce qui est en relation avec l'état de délivrance »[3]. Le « substrat particularisé » auquel l'adversaire voudrait ici relier la nescience n'est autre que le *brahman* (ou l'*ātman*) lui-même, mais délimité par l'organe

1. PPV, p. 291. Dans un développement remarquable (PP, pp. 112-114) Padmapāda montrait comment les divers modèles sensibles utilisés par l'Advaita étaient appelés à se corriger et à se compléter les uns les autres. Mais Prakāśātman, qui privilégie le modèle de la réflexion, ne le suit guère dans cette voie (voir cependant PPV, p. 295 sq.).

2. PPV, p. 288.

3. *atha svarūpamātrāśrayatvānupapatteḥ viśiṣṭāśrayatvaṃ kalpyate iti cet / na — viśiṣṭe 'pi svarūpasaṃbandhasya vidyamānatvāt / jaḍasya cājñānāśrayatve bhrāntisamyag-jñānayor api tadāśrayatvaprasaṅgāt / nanu svarūpe 'pi brahmaṇy anupapattis tulyā / satyam anupapannadvayāśrayatvakalpanāt varaṃ saṃpratipannasvarūpāśrayatvopādānam / mokṣāvasthāsaṃbandhina eva bandhāśrayatvāt //* PPV, p. 220 sq.

interne, c'est-à-dire le *jīva*. Et chacun, dans le contexte de la discussion, admet que cet organe interne, produit de la nescience, est non-pensant. D'où le dilemme dans lequel Prakāśātman prétend enfermer l'adversaire : le *jīva* se rapporte-t-il à la nescience par son aspect non-pensant (l'organe interne), ou par son aspect pensant (le pur *brahman*)? Dans le premier cas, on se heurte à « une double impossibilité », puisqu'une réalité non-pensante ne peut être, à proprement parler ignorante et encore moins capable de connaissance correcte. Reste donc à attribuer la nescience au *jīva* en tant qu'« il est lui aussi en relation à l'essence (de la conscience) », donc en tant qu'il est le pur *brahman*. Mais l'important est que se trouve reconnu ici l'illogisme de cette attribution même. Elle ne constitue que la moins mauvaise des solutions, celle qui comporte le moins d'hypothèses arbitraires. Prakāśātman se contente donc, en définitive, de cette assertion minimale : la nescience, manifestée au niveau du seul *jīva*, doit néanmoins, d'une manière ou d'une autre, être fondée dans le *brahman*. Mais il renonce à produire un modèle intelligible de cette relation qu'il postule.

On ne s'étonnera donc pas de le voir, fort de cette garantie ultime, s'avancer parfois très loin dans la direction de l'idéalisme subjectif. Sa conception du sommeil profond laissait déjà apparaître une certaine attirance pour le *dṛṣṭisṛṣṭivāda*. Mais, dans les dernières pages du PPV, c'est en faveur du solipsisme intégral, de l'*ekajīvavāda*, qu'il paraît se décider. Le problème abordé en cet endroit est celui de savoir si l'entrée dans la délivrance d'un individu déterminé est une affaire purement privée, la disparition de son ignorance personnelle, ou si, d'une certaine manière, elle est aussi un événement de l'Être. Un autre aspect du problème est la question du mode de coexistence entre délivrés et transmigrants[1]. Si, comme le veut Prakāśātman, la nescience a pour fondement ultime le *brahman* unique et éternel, elle est comme lui unique et éternelle. En tant que telle, elle joue le rôle de « puissance de projection », de *māyā* cosmique. Elle déploie un monde d'apparences commun à tous les *jīva*, permanent, indépendant des vicissitudes de leurs perceptions individuelles. Comment

1. Sur le problème du *tat tvam asi* et de son mode d'action la position de Prakāśātman est presque identique à celle de Padmapāda. Tout au plus peut-on noter chez lui une conscience plus claire du malentendu qui sépare l'interprétation « intellectualiste » de Maṇḍana et le « littéralisme » de Sureśvara, en même temps qu'un certain souci de les concilier. Padmapāda se trouvait déjà, en quelque sorte, à mi-distance des deux. Son disciple fait valoir que l'un et l'autre admet en fait le caractère médiat — pour nous, sinon en soi — de la parole védique (PPV, pp. 410-412).

peut-elle alors être réputée cesser pour certains, les délivrés, et continuer pour les autres?

« — ... Il ne sert à rien qu'un seul dissolve par la connaissance, la méditation et le recueillement le seul (jeu de) conditions limitantes (qui l'affecte en propre), car cela laisse subsister une relation à l'ensemble des (jeux de) conditions limitantes avec leurs propriétés. Et il n'est au pouvoir de personne de se délivrer de toutes les conditions limitantes — De notre point de vue, pourtant, celui qui, par l'abandon de (son jeu personnel) de conditions limitantes, saisit intuitivement son identité au *brahman*, la chose reflétée, n'est pas davantage en relation avec les (autres) vivants individuels et avec le cours du monde que (le visage, etc.) avec les taches sombres, etc. présentes sur son reflet. La connaissance qu'il possède de la réalité répudie leur fausseté. Il s'avère ainsi capable, comme dans le cas du (réveil au sortir du) rêve, de se délivrer de la totalité des conditions limitantes — Mais la délivrance (dans le passé) d'êtres comme Vāmadeva devrait empêcher toute perception (actuelle) du cours du monde! — Même si les âmes venaient à être délivrées une par une, la même impossibilité de percevoir (aujourd'hui) le cours du monde en découlerait : au cours de l'infinité des périodes cosmiques (écoulées) un nombre d'âmes infini a été délivré! Or, vous percevez aujourd'hui le cours du monde, tout comme nous. La contradiction est la même des deux côtés. Par conséquent, lorsque vous percevez la servitude directement en vous-même, dans la pure conscience non-conditionnée, c'est-à-dire en *brahman*, la manifestation de la délivrance en des consciences conditionnées (Vāmadeva, etc.) est pour vous une illusion. Et les passages de la Révélation qui s'y rapportent ne peuvent être, parce qu'en contradiction avec votre perception (intérieure), que des gloses de caractère incitatif. La différenciation des consciences conditionnées est imaginée en vous-même, qui êtes manifesté comme la pure conscience non-conditionnée. Vous n'avez donc pas à vous demander quel peut bien être l'unique individu qui est lié et délivré, (il n'est autre que vous-même) »[1].

1. ... *jñānadhyānasamādhibhiḥ ekasmin upādhau ekasya jīvasya pralīyamāne 'pi na kiṃcit prayojanam asti | pariśiṣṭasarvopādhitaddharmasaṃbandhapratibhāsanāt | na ca sarvopādhivinirmokṣaḥ kenacid api kartuṃ śakyate | mama punar ekopādhiparityāgena bimbabhūtabrahmātmatāparokṣāvabhāsino 'pi pratibimbaśyāmatvādibhir iva jīvasaṃsārair na saṃbandhaḥ | mithyātvena tattvajñāpratihatatvāt | svapnādivacca tattvajñānena sarvopādhivinirmokṣaśca yujyate | vāmadevādimuktyā idānīṃ saṃsārānupalabdhiḥ syād iti cet ekaikamuktāvapi anantair eva yugaiḥ anantānāṃ jīvānāṃ muktatvāt tulyedānīṃ saṃsārānupalabdhiḥ | idānīṃ saṃsāradarśanaṃ tu parasyāpi tulyam | anupapattiścāvayoḥ samānā | ato nirupādhikacaitanye tvayi brahmaṇi pratyakṣe bandhāvabhāse*

Ce texte constitue certainement l'une des premières formulations cohérentes de l'*ekajīvavāda*. Et rien ne permet de croire que cette doctrine se trouve introduite ici comme une hypothèse parmi d'autres. Au contraire, c'est en vertu d'une nécessité profonde que la thèse de la nescience enracinée en *brahman* débouche sur le solipsisme. Si la nescience n'était qu'ignorance subjective, le problème de la coexistence en *brahman* des âmes délivrées et des âmes transmigrantes ne se poserait pas. Dès l'instant, au contraire, qu'elle passe pour consubstantielle au *brahman*, elle ne paraît plus pouvoir fonder la distinction des délivrés et des transmigrants, soit qu'elle affecte les deux catégories, soit qu'elle n'affecte ni l'une ni l'autre. La nescience unique est incompatible avec la multiplicité des *jīva*. Or l'ignorance, présupposée par toute cette recherche et attestée par l'expérience la plus intime, ne se laisse pas nier. Il ne reste donc plus qu'à déréaliser la multiplicité des consciences individuelles en la comprenant comme un effet de la nescience elle-même. Le solipsisme s'impose à Prakāśātman, peut-être à son corps défendant, comme la seule manière « logique » de penser la coexistence de ces deux données primaires : l'autoluminosité, donc l'aséité de la conscience pure, d'une part, le phénomène de l'ego limité, d'autre part. Cette coexistence, il l'exprime dans l'étonnante formule : « ... vous percevez la servitude directement en vous-même, dans la pure conscience non-conditionnée, c'est-à-dire en *brahman* ». Et c'est pourquoi le « je » instable, en travail, qui se sait être *brahman* — et au nom de ce savoir ne prend pas tout à fait au sérieux l'existence d'autrui — mais qui ne parvient pas encore à faire coïncider l'abstraction de son savoir avec le vécu, lui apparaît comme la forme canonique de l'expérience, de celle, tout au moins, qui peut et doit encore se traduire en un discours.

Il serait cependant abusif de faire de Prakāśātman un solipsiste décidé. La vérité est plutôt qu'il rencontre cette doctrine — ou la redécouvre spontanément — à la pointe extrême de sa recherche du support réel de la nescience. Mais il est loin de l'explorer et de l'exploiter dans toutes ses conséquences paradoxales : ruine de toute « cosmologie », relativisation du rapport maître-disciple, etc. On pourrait sans doute aller jusqu'à dire qu'il défend le solipsisme moins par conviction intérieure que par souci de préserver un minimum de continuité logique dans le rapport du *brahman* aux *jīva* et au monde de la transmigration. En somme, le solipsisme

sopādhikacaitanyeṣu tava muktatāvabhāso vibhramaḥ / tadviṣayaśrutyādīnāṃ pratyakṣāviruddhatayā arthavādatvāt / nirupādhikacaitanyapratibhāse tvayi sopādhikacaitanyabhedānāṃ kalpitatvāt / kasyaikasya bandhamokṣau iti tava sandoha na jāyate / PPV, p. 757 sq.

lui permettrait d'éviter le mode de pensée « discontinuiste », dialectique, de Sureśvara. Alors que ce dernier s'appuie délibérément sur l'illogisme de la nescience et se garde bien de le rabattre sur le plan de l'intelligible, Prakāśātman se heurte à cet illogisme et cherche à le circonscrire. En tout cas, il n'est guère douteux que le centre de gravité de sa philosophie demeure fixé du côté de la *māyā* cosmique et du réalisme. C'est ainsi qu'en de nombreux passages du *Vivaraṇa* il « durcit » la distinction classique du *vyavahārika* (le réel empirique) et du *prātibhāsika* (le fantasmatique)[1]. Par ailleurs, son abandon de fait de la conception padmapādienne de la *māyā* comme puissance du *brahman* contribue, en pratique, à rétablir l'objectivité des apparences cosmiques et ouvre même la voie à une certaine restauration du dualisme Sāṃkhya.

2) *Bhāratītīrtha: le miroir de l'ego et la double création*

La descendance philosophique de Prakāśātman est extrêmement nombreuse. Vimuktātman (x^e^-xi^e^ siècles), auteur de l'*Iṣṭasiddhi*, Anandabodha (xi^e^-xii^e^ siècles), auteur du *Nyāyamakaranda*, Citsukha (xiii^e^ siècle), auteur de la *Tattvapradipikā*, pour ne citer que quelques noms illustres, appartiennent à « l'école de *Vivaraṇa* » (*Vivaraṇa-prasthāna*). Si on ne les a pas retenus ici en vue d'une étude détaillée, c'est parce qu'ils se situent au-delà des limites temporelles de ce travail et parce qu'aucun d'eux ne renouvelle vraiment la problématique particulière de l'*ahaṃkāra*. Il est apparu, en revanche, intéressant de faire une brève incursion dans l'œuvre d'un auteur aussi « récent » que Bhāratītīrtha (xiv^e^ siècle), car cette œuvre est typique des tendances profondes de l'Advaita tardif. Bhāratītīrtha[2] est avant tout l'auteur du *Vivaraṇaprameyasaṃgraha* et de la *Pañcadaśī*. Le premier est une reprise systématique des thèmes du *Vivaraṇa*, délivrée des servitudes inhérentes au genre « commentaire ». Sa clarté élégante fait contraste avec la densité aride des écrits de Padmapāda et de Prakāśātman et lui a permis de s'imposer peu à peu, en éclipsant ses devanciers, comme le véritable « text-book » de l'école. Dans un autre registre, plus « populaire », la *Pañcadaśī*, « (l'exposé) en quinze chapitres », s'efforce d'inculquer la même doctrine, à

1. PPV, pp. 165, 637, 730, etc.
2. Plus connu sous le nom de Vidyāraṇya. Mais, d'après T. M. P. Mahadevan, *The Philosophy of Advaita* (introduction), « Vidyāraṇya » est un titre honorifique que Bhāratītīrtha partagerait avec Mādhava, un écrivain légèrement postérieur à qui l'on doit notamment le *Sarvadarśanasaṃgraha*. De là serait venue l'identification traditionnelle des deux auteurs.

grand renfort d'images et de citations védiques. Bien que leur originalité réelle soit assez mince, les deux ouvrages témoignent çà et là d'une orientation nouvelle.

Caractéristique de cet esprit nouveau est d'abord une certaine manière d'adhérer exclusivement à la logique interne du ou des modèles sensibles que l'on a choisi de retenir. Alors que Prakāśātman, tout en se présentant comme un « réflexionniste » décidé, ne polémique encore que sporadiquement contre le « délimitationnisme », ce genre de discussion passe au premier plan dans les écrits de Bhāratītīrtha. Ainsi dans le VPS : « Le vivant individuel, délimité par ses conditions extrinsèques, comme l'espace par la cruche, n'est pas un reflet ! — Non, car dans ce cas, si le *brahman* était présent aussi à l'intérieur des conditions limitantes du vivant individuel, la conscience pure serait double (chez ce vivant). Mais on n'observe pas dans la cruche l'existence d'un double espace. Et s'il n'y était pas présent, il ne serait pas omniprésent et régent universel... C'est pourquoi les Traités, partout où ils ont recours à cet exemple de l'espace de la cruche, le font pour expliquer l'absence d'attaches du vivant individuel non son essence de vivant individuel. Au contraire, dans le modèle réflexionniste, la double présence n'est pas un défaut : sont en effet présents dans la (flaque d')eau, à la fois son espace propre, où l'on enfonce jusqu'aux genoux, et le vaste espace reflété en elle. C'est pourquoi le vivant individuel est un reflet du *brahman* produit par la condition limitante qu'est (le miroir de) l'ego »[1]. Cette critique prête à l'*avacchedavādin* un réalisme qui n'est pas obligatoirement le sien. On raisonne comme si l'espace cosmique et celui de la cruche étaient deux volumes matériels définis, de sorte qu'à l'intérieur de chacun d'eux il n'y aurait pas « place » pour l'autre. Mais l'une des finalités possibles de ce modèle est — comme l'a très bien vu le commentateur de Sureśvara (cf. *supra*, p. 217) — de déclencher une expérience au cours de laquelle la réalité distincte de « l'espace de cruche » — des conditions limitantes — vient à être niée. En ce sens, certes, il ne fonde pas le *jīvatva* du *jīva*, mais telle n'est justement pas son intention. Au contraire, l'image du « ciel reflété dans la flaque d'eau » le fonde peut-être trop bien, dans la mesure où elle implique la

1. ... *jīvo ghaṭākāśavad upādhyavacchino na pratibimba iti ced / na tathā sati jīvopādhimadhye brahmaṇo 'pi sattve caitanyaṃ tatra dviguṇaṃ syāt / na caivam ākāśasya ghaṭe dvaiguṇyaṃ dṛṣṭam / brahmaṇaḥ tatra 'sattve ca sarvagatatvasarvaniyantṛtvādihāniḥ / ... ataḥ sarvatra śāstre ghaṭākāśadṛṣṭānto 'saṅgatvasādhako na jīvatvasādhakaḥ / pratibimbapakṣe tu dviguṇīkṛtya vṛttir na doṣāya jalamadhye svābhāvikajanumātrākāśasya pratibimbitaviśālākāśasya ca vṛtteḥ / tasmād ahaṅkāropādhikṛto brahmapratibimbo jīvaḥ* / VPS, p. 232 sq.

coexistence pacifique — et définitive — d'une apparence réelle (en tant qu'apparence) et de son substrat. Quoi qu'il en soit, cette critique est reprise dans la *Pañcadaśī*, d'un autre point de vue. Ainsi en VIII 28 : « Écoutez ; (la pure conscience) sans attaches ne devient pas le vivant individuel par une simple délimitation. Autrement, cette condition de vivant individuel lui adviendrait là-même où c'est par une cruche, un mur, etc. qu'elle est délimitée »[1]. La cruche, le mur, etc. ne sont pas considérés comme des *jīva*, bien que le *brahman* soit présent « en » eux aussi, parce qu'ils ne possèdent pas l'organe mental transparent capable de le refléter. On voit comment cette critique prolonge les remarques de Prakāśātman sur l'insuffisance du simple contact organe mental-objet pour rendre compte de la connaissance et sur la nécessité de lui associer la notion d'un « fonctionnement » *-vṛtti-*. Reste à savoir si la « réflexion » peut réellement jouer ce rôle ou si — comme le soutiendra le Trika — elle n'est pas elle-même un processus aussi inerte et aveugle que le contact brut.

On serait tenté de se prononcer en ce sens au vu de la manière dont Bhāratītīrtha se représente le processus de la connaissance, et singulièrement celui de la perception : « La nescience, réalité positive, occulte le Soi conscient omniprésent et se développe illusoirement sous les espèces du monde multiforme. Son développement (particulier) appelé « organe interne » et situé dans le corps en sort, poussé par le mérite et le démérite, par l'œil ou par un autre canal (sensoriel), pénètre totalement un objet approprié (à sa nature particulière), cruche, etc., et revêt sa forme... Étant fait de parties, comme le lait, il est capable de ces transformations. Ainsi transformé, il s'étend à travers toute l'étendue du corps et toute l'étendue de l'objet et il les relie l'un à l'autre, sans interruption, comme ferait un bâton. La portion de l'organe interne délimitée par le corps est appelée « ego » ou « agent ». Celle qui s'étend entre le corps et la chose extérieure est appelée « fonctionnement connaissant » ou « action ». Celle qui pénètre la chose et la constitue en objet de connaissance est appelée « ce qui sert à la manifestation »[2]. Plus loin, l'auteur explique que ces trois parties

1. *sṛṇvasaṅgaḥ paricchedamātrāj jīvo bhaven na hi | anyathā ghaṭakuḍyādair avacchinnasya jīvatā ||* PD, VIII 28, Édition-traduction Swāmi Swāhānanda, S. R. Math, Madras, 1967, p. 356. Voir tout le passage VIII 27-31, p. 356 sq.

2. *sarvagataṃ cidātmānam āvṛtya bhāvarūpā 'vidyā vividhajagadākāreṇa vivartate | tatra śarīramadhye sthito 'ntaḥkaraṇākhyo 'vidyāvivarto dharmādharmaprerito netrādidvārā nirgatya yathocitaṃ ghaṭādiviṣayān vyāpya tadtadākāro bhavati | ...upapannaśca 'ntaḥkaraṇasya kṣīrādivat sāvayavatvāt pariṇāmaḥ | tacca pariṇatam antaḥkaraṇaṃ dehābhyantare ghaṭādau ca samyagvyāpya dehaghaṭayor madhyadeśe 'pi daṇḍāyamānam avicchinnaṃ vyavatiṣṭhate | tatra dehāvacchinnāntaḥkaraṇabhāgo 'haṅkārākhyaḥ karte-*

ou tronçons de l'organe interne, en reflétant la conscience pure, donnent naissance au sujet connaissant *-pramātṛ-*, à l'activité de connaissance *-pramāṇa-* et à la connaissance-résultat *-pramiti-*, respectivement. Cette interprétation « matérialiste » de l'*aparokṣatā* padmapādienne tranche le nœud gordien de l'ego. Originairement situé (chez Padmapāda) « au-dessus » du sujet connaissant lui-même, en tant que pur rapport pré-empirique de la nescience et du *brahman*, il déchoit ici au rang d'une simple partie de l'organe interne, de celle qui demeure toujours solidaire du corps. Et comme, en même temps, l'organe interne se présente sous l'aspect d'un développement de la nescience « positive » parmi d'autres, le rejet délibéré de l'*ahaṃkāra* dans le domaine de la pure objectivité ne fait pas de doute.

Ceci nous conduit à un dernier aspect remarquable de l'œuvre de Bhāratītīrtha : la coupure qu'elle établit entre l'*avidyā* personnelle de l'individu et ses effets d'une part, la *māyā* cosmique du Seigneur d'autre part. Surtout en évidence dans la *Pañcadaśī*, ce développement ne fait que consacrer la déchéance de l'ego. Dès lors que celui-ci devient un pur produit de la nescience, le *jīva*, dont il constitue le déterminant essentiel, devient aussi un effet. A partir de là, tout ce que le *jīva* peut bien agiter dans sa pensée sera considéré comme purement individuel, subjectif, privé de portée cosmique. Et c'est pourquoi Bhāratītīrtha dissocie presque complètement la « puissance de projection » et la « puissance de cèlement ». « La Nature primordiale, composée des attributs *sattva*, *rajas* et *tamas* et siège de la réflexion du *brahman*, (lui-même) être-conscience-félicité, est double. Selon qu'en elle le *sattva* est pur ou impur, elle est connue comme *māyā* ou comme *avidyā*. (Le *brahman*), lorsque reflété en *māyā* il la contrôle, est le Seigneur omniscient. L'autre (i. e. le *jīva*), soumis à l'*avidyā*, est multiple en fonction de la variété des (mélanges constituant cette dernière) »[1]. La réutilisation des catégories du Sāṃkhya ne saurait surprendre ici, puisque c'est vers un quasi-dualisme que s'oriente Bhāratītīrtha. Cette dissociation revêt un double aspect, épistémologique et sotériologique. D'une part, tout ce qui est « créé » par le Seigneur, aussi bien les objets extérieurs que les images mentales qui les décalquent, est objectivement réel (IV 36-37). L'individu n'a pas

tyucyate | dehaviṣayamadhyavartidaṇḍāyamānas tadbhāgo vṛttijñānābhidhā kriyetyucyate | viṣayavyāpakas tadbhāgo viṣayasya jñānakarmatvasaṃpādakam abhivyaktiyogyam ityucyate | VPS, p. 243 sq.

1. *cidānandamayabrahmapratibimbasamanvitā | tamorajassattvaguṇā prakṛtir dvividhā ca sā || sattvaśuddhyaviśuddhibhyāṃ māyā 'vidye ca te mate | māyābimbo vaśīkṛtya tāṃ syāt sarvajña īśvaraḥ || avidyāvaśagatas tvanyas tadvaicitriyād anekadhā* | PD. I 15-17a, p. 7 sq.

le pouvoir d'abolir cette création du Seigneur ; tout au plus peut-il, dans le sommeil profond ou par le *yoga*, etc.[1], en interrompre provisoirement la perception (IV 38-41). D'autre part, la création du Seigneur est affectivement neutre en ce sens qu'elle préserve l'équilibre des trois *guṇa*[2] et c'est pourquoi sa perception est inoffensive, n'est pas source de servitude (IV 42). Seules les constructions imaginaires subjectives que les *jīva* greffent sur elle peuvent enchaîner à la transmigration (IV 20-22 et 34-35).

Bhāratītīrtha tend ainsi à infléchir la doctrine du *Vivaraṇa* dans le sens d'une certaine formalisation accompagnée d'une accentuation des velléités dualistes caractéristiques de cette école. Déjà sous-jacentes dans l'œuvre de Prakāśātman, elles sont illustrées ici par l'incorporation d'éléments Sāṃkhya. Il est possible également, encore que ce point mériterait une analyse plus poussée, que le thème de la « double création » traduise le renforcement d'une orientation théiste, sinon dévotionnelle.

B. Les doctrines subjectivistes

1) *Vācaspatimiśra et la question du siège de l'illusion*

A l'école de *Vivaraṇa*, issue de Padmapāda, la tradition oppose l'école de *Bhāmatī*, issue de Maṇḍana Miśra. Le parallélisme a cependant quelque chose de factice pour cette raison, tout d'abord, que nous ne possédons plus ce qui serait l'équivalent du *Vivaraṇa*, à savoir la *Tattvasamikṣā*, le commentaire de Vācaspati sur la *Brahmasiddhi*, (la *Bhāmatī* elle-même étant un commentaire direct du *Bhāṣya* de Śaṅkara). De plus, l'« école » en question n'a produit que deux textes d'une certaine importance : le commentaire de la *Bhāmatī* par Amalānanda (XIII^e siècle), appelé

1. On remarquera que le recueillement yoguique est mis sur le même plan que les suspensions empiriques de l'attention (sommeil, etc.). Cela paraît impliquer que la Révélation avec ses « Grandes Paroles », expliquées par un *guru*, reste considérée comme l'unique voie du salut.

2. Dans le Sāṃkhya le déséquilibre des *guṇa* et le passage à la manifestation sont liés à une certaine attention que tel ou tel *puruṣa*, en fonction de son *karman* propre, prête à la Nature. Et c'est la multiplicité des *puruṣa* — inexpliquée en elle-même — qui justifie le maintien d'une manifestation commune aux autres *puruṣa*, lors même que l'un d'eux s'est retiré dans son isolement et que « pour lui » la Nature n'existe plus. Ici, au contraire, la création du Seigneur engendre une manifestation commune à tous les *jīva*, sans perte de l'équilibre des *guṇa*. Sur cette manifestation objective, neutre, les *jīva* projettent, en un second temps, leurs constructions imaginaires subjectives — elles-mêmes expressions de leurs *karman* particuliers — et renouent ainsi avec la servitude.

Kalpataru, et le *Kalpataruparimala* d'Appaya Dīkṣita (xvi^{e} siècle). Encore convient-il de rappeler qu'Amalānanda est censé avoir écrit aussi un *Darpaṇa* sur la *Pañcapādikā*[1] et qu'Appaya Dīkṣita n'est pas un pur Advaitin, puisqu'il a aussi commenté (dans sa *Śivārkamaṇidipikā*) le *Bhāṣya* shivaïte de Śrīkaṇṭha sur les *Brahmasūtra*. Enfin, la figure même de Vācaspati reste quelque peu énigmatique. Auteur de commentaires sur les textes fondamentaux des six *darśana* brahmaniques classiques, il se présente davantage comme un doxographe, ou un historien de la philosophie avant la lettre, que comme un penseur original. Son allégeance doctrinale à l'Advaita ne transparaît guère dans les exposés qu'il consacre aux autres systèmes. Tout au plus peut-on la considérer comme probable à partir du fait que la *Bhāmatī* se présente, dans l'ordre chronologique, comme le dernier de ces commentaires[2]. On sait en effet que les Indiens se plaisent à présenter les philosophies à la fois *sub specie aeternitatis* et selon un ordre d'adéquation croissante à la vérité absolue, ainsi dans le célèbre *Sarvadarśanasaṃgraha* de Mādhava (xiv^{e} siècle). Vācaspati a pu faire la même chose, mais en échelonnant sur toute sa « carrière » ce que son lointain successeur a condensé en un unique ouvrage. L'œuvre elle-même, la *Bhāmatī*[3], produit sur le lecteur une impression mélangée où la clarté du style et l'ampleur de l'érudition contrastent avec le flou, le caractère insaisissable de la doctrine. Tout se passe comme si l'auteur avait cherché, en arrondissant les angles et en évitant toute polémique avec les autres écoles d'Advaita, à recréer une sorte d'unanimisme śaṅkarien. Cela ne signifie pas, bien entendu, que la tradition le rattachant à Maṇḍana soit dénuée de tout fondement. Mais son apport a plutôt consisté, comme on va le voir, à amoindrir la portée des audaces spéculatives de ce dernier qu'à les prolonger.

L'opinion unanime des critiques veut que Vācaspati s'accorde avec Maṇḍana pour reconnaître dans le *jīva* — et non pas dans le *brahman* — le véritable porteur de la nescience. En revanche, la conséquence immédiate de cette thèse, à savoir qu'il doit exister autant de nesciences que d'individus, n'aurait été formulée explicitement que par Vācaspati. Or, l'examen attentif de la *Bhāmatī* ne confirme qu'en partie cette interprétation. On n'est pas peu surpris, tout d'abord, de constater que la thèse fonda-

1. Voir K. H. Potter, *Bibliography of Indian Philosophies*, p. 196.

2. Voir S. A. Srinivasan, éd. critique de la STK, pp. 63-65.

3. Édition d'Ananta Krishna Sastri et V. L.S. Pansikar, Nirnayasagar Press, Bombay, 1938. On a également consulté l'édition-traduction partielle *(catussūtrī)* de S. S. Suryanarayana Sastri et C. Kunhan Raja, The Theosophical Publishing House, Madras, 1933.

mentale de « l'individu ignorant » reste le plus souvent implicite[1] et n'est jamais présentée en opposition à celle du « *brahman* en proie à la nescience ». Il en va de même du thème de la pluralité des nesciences. Il n'apparaît que dans le sillage de la question, désormais classique, de « la délivrance d'un seul entraînant la délivrance de tous (et la fin du monde) » — *ekamuktau sarvamukti-prasaṅga*. On a vu comment l'école de *Vivaraṇa* oscillait, de Prakāsātman à Bhāratītīrtha, entre les deux réponses antagonistes du solipsisme et de la « double création ». Vācaspati, lui, semble vouloir tracer une voie moyenne : « Nous ne disons pas que la nescience est, comme le Pré-donné (des Sāṃkhya), une à travers tous les vivants ; ce qui nous exposerait à semblable reproche (celui d'assimiler la délivrance d'un individu à la fin du monde). Au contraire, celle-ci est différente pour chaque individu. Seul celui chez qui apparaît la « science » écarte la nescience, non les autres. « Science » et nescience ne s'opposent pas, dès lors qu'elles concernent des sujets différents. D'où découlerait donc (dans notre doctrine) la conséquence indésirable d'une suspension générale du cours du monde? »[2]. Une solution de bon sens, donc, qui concilie aux moindres frais l'expérience commune et le discours de la Révélation, mais une solution unilatérale qui néglige cet aspect du problème selon lequel l'individu est lui-même dé-fini par la nescience. La difficulté n'échappe d'ailleurs pas tout à fait à Vācaspati : « Et il ne convient pas de dire : « la différenciation des individus dépendant de celle des conditions limitantes de la nescience, et inversement, il y a cercle vicieux et aucune des deux (différenciations) n'est établie ». Les deux sont établies, en effet, par le fait de ne pas avoir eu de commencement, à la manière de la graine et de la pousse »[3].

Si le modèle graine-pousse peut, à la rigueur, rendre compte du conditionnement réciproque des *jīva* et de leurs nesciences respectives, il suppose à son tour l'existence préalable des termes qu'il met en rapport. C'est dire que Vācaspati ne peut, quoi qu'il en ait, éviter tout à fait de s'interroger sur le rapport de l'Être à

1. Tout au plus trouve-t-on çà et là une formule très sèche du genre : « la nescience ne réside pas dans le *brahman*, mais dans le vivant individuel » : *nāvidyā brahmāśrayā kiṃ tu jīve*, Bh. I 1 4, p. 126.

2. *na vayaṃ pradhānavad avidyāṃ sarvajīveṣvekāṃ ācakṣmahe yenaivam upālabhyemahi kiṃtviyaṃ pratijīvaṃ bhidyate | tena yasyaiva jīvasya vidyotpannā tasyaivāvidyā 'panīyate bhinnādhikaranayor vidyāvidyayor avirodhāt tatkutaḥ samastasaṃsāroccheda-prasaṅgaḥ* | Bh. I 4 3, p. 377.

3. *na ca — āvidyopādhibhedādhīno jīvabhedo jīvabhedādhīnaścāvidyopādhibheda iti parasparāśrayād ubhayāsiddhiriti — sāṃpratam anāditvād bījāñkuravad ubhayasiddheḥ* | *Ibid.*, p. 378. Vācaspati fait un copieux usage de ce modèle.

la différenciation cosmique, du *brahman* à la nescience en général. Il le peut d'autant moins que Śaṅkara lui-même, dans son commentaire à BS I 4 3, décrit la nescience comme *parameśvarāśrayā*, « ayant le suprême Seigneur pour point d'appui ». Ce que Vācaspati interprète ainsi : « Étant donné que le non-pensant est inapte à produire un effet s'il n'est dirigé par quelque chose de pensant, (la nescience) doit, pour produire son effet propre, prendre appui sur le suprême Seigneur, que celui-ci joue le rôle de cause efficiente ou de cause matérielle. L'illusion manifestant l'univers prend appui sur lui à la manière dont l'illusion manifestant le serpent (prend appui) sur la corde. Ainsi l'illusion du serpent a-t-elle la corde et l'illusion cosmique le suprême Seigneur pour cause matérielle. C'est pourquoi on a pu dire que la nescience, tout en résidant dans l'individu, « a le Seigneur suprême pour point d'appui », en ce sens qu'elle se rapporte à lui comme à sa cause efficiente ou à son objet, et non pas au sens où elle résiderait en lui. Cela n'est pas possible, en effet, dans le *brahman* qui a la « science » pour nature propre »[1].

Toute cette analyse repose sur la distinction des termes *āśraya* et *ādhāra*, habituellement synonymes (au sens de « siège », « support », « substratum », etc.). Vācaspati réduit ainsi au minimum le rapport de la nescience au Seigneur (et finalement au *brahman*). Il n'est pas passif par rapport à elle, affecté par elle, comme ce serait le cas si elle résidait en lui au sens où elle réside dans le *jīva*. Reste que Vācaspati ne parvient pas à dissoudre totalement la fonction d'origine du déploiement cosmique du *brahman* dans son rôle de terme de référence extrinsèque des illusions individuelles. Son subjectivisme de principe voudrait que le *brahman* fonctionne seulement comme le *viṣaya* de l'illusion[2], ce à propos de quoi elle se produit, mais qui l'« ignore », n'est en rien concerné par elle, ne la permet en rien. Or il lui faut reconnaître que le *brahman* joue aussi le rôle de cause efficiente et matérielle de l'illusion cosmique. Qu'il possède sur elle une souveraine maîtrise — et sa qualification de suprême Seigneur ne signifie rien d'autre — n'exclut pas, mais au contraire implique, la positivité de son

1. *na hyacetanaṃ cetanānadhiṣṭhitaṃ kāryāya paryāptam iti svakāryaṃ kartuṃ parameśveraṃ nimittatayā vopādānatayā vāśrayate prapañcavibhramasya hīśvarādhiṣṭhānatvam ahivibhramasyeva rajjvadhiṣṭhānatvaṃ tena yathā 'hivibhramo rajjūpādāna evaṃ prapañcavibhrama īśvaropādānaḥ | tasmāj jīvādhikaraṇāpyavidyā nimittatayā viṣayatayā veśvaram āśrayata itīśvarāśrayetyucyate na tvādhāratayā vidyāsvabhāve brahmaṇi tadanupapatteriti | Ibid.*, p. 378.

2. L'expression *īśvarāśrayā* se retrouve chez Śaṅkara en I 2 22. Vācaspati fait silence sur elle mais Amalānanda l'interprète ainsi : « (la nescience) s'appuie sur le Seigneur en ce sens qu'elle le prend pour objet » *viṣayī karoti* (p. 258).

rapport à elle. Ainsi la *māyā* du magicien réside-t-elle dans le magicien lui-même, comme une puissance à sa disposition, avant même de venir subjuguer les spectateurs.

On ne s'étonnera donc pas de voir Vācaspati se résoudre à admettre l'existence de deux variétés de la nescience, l'une objective et l'autre subjective, et cela dès la première des strophes d'introduction à la *Bhāmatī*. Il y salue le *brahman* sous la forme du « Tout-Puissant assisté de la double nescience indéterminable »[1] d'où procèdent illusoirement les grands éléments, etc. Par ailleurs, S. Das Gupta[2] a attiré le premier l'attention sur le commentaire par Vācaspati de BSBh. I 3 30 où le postulat de la double nescience sert à rendre intelligible la reconstitution de l'ordre du monde après chaque phase de résorption cosmique *(pralaya)* : « Même si, au moment de la grande résorption, les organes internes, etc. ne fonctionnent pas effectivement, ils existent dissous dans leur cause, la nescience (cosmique) indéterminable, et ils y subsistent, sous une forme potentielle subtile, concurremment avec les traces résiduelles de la nescience (subjective) qui projette les actes »[3]. Ceci représente une énorme concession au point de vue de l'école de *Vivaraṇa*. Mais cette concession permet à Vācaspati de gagner sur les deux tableaux : en même temps qu'il respecte l'expérience commune du « je suis ignorant », il échappe aux apories inhérentes à une conception intégralement subjectiviste de l'ignorance métaphysique. Non seulement il n'a pas à s'engager dans la voie paradoxale de l'*ekajīvavāda* mais il évite aussi bien les difficultés d'une « monadologie », puisque l'admission d'une nescience-cause universelle assure d'emblée le fondement de la réciprocité des perspectives individuelles construites autour des innombrables nesciences subjectives. C'est donc finalement dans le sens banal de « lieu de manifestation » que, d'après lui, l'individu peut être qualifié de support de la nescience ; d'où sa description du Soi individuel comme « ce en quoi résident les deux nesciences, dont l'une est cause et l'autre effet »[4].

1. *anirvacanīyāvidyādvayasacivasya prabhavato...*, Bh. p. 1.

2. *History of Indian Philosophy*, vol. 2, p. 108 sq.

3. *yadyapi mahāpralayasamaye nāntaḥkaraṇādayaḥ samudācaradvṛttayaḥ santi tathāpi svakāraṇe 'nirvācyāyām avidyāyāṃ līnāḥ sūkṣmeṇa śaktirūpeṇa karmavikṣepikāvidyāvāsanābhiḥ sahāvatiṣṭhanta eva* / Bh. I 3 30, p. 333.

4. *kāryakāraṇāvidyādvayādhāro...*, Bh., p. 45. Là-dessus S. S. Suryanarayana Sastri et Kunhan Raja greffent une interprétation ingénieuse — mais qui s'aventure loin au-delà de la lettre du texte — selon laquelle le Seigneur crée un cosmos unique en utilisant comme matériau l'agrégat des nesciences individuelles, cf. p. XXXVI sq.

Un autre trait caractéristique de l'école de *Bhāmatī* serait sa préférence pour le « modèle de la délimitation ». De fait, le « modèle de la réflexion » paraît impliquer que le miroir — à savoir la *māyā* elle-même ou l'organe interne dérivé d'elle — possède une certaine réalité propre, indépendante de celle de la chose reflétée, en l'occurrence du *brahman*. Il correspond ainsi assez bien au quasi-dualisme de l'école de *Vivaraṇa*. Au contraire, dans le cas de « l'espace de la cruche », la délimitation de l'espace universel par les parois de la cruche n'est objective, « physique », qu'en apparence et se laisse dénoncer comme le pur produit de l'imagination différenciatrice du sujet. Or, le subjectivisme de Vācaspati n'ayant rien de radical, on ne doit pas s'attendre de sa part à une fidélité absolue envers le modèle de la délimitation. Il en fait, certes, un usage régulier. Ainsi en III 1 1, voulant montrer, après Śaṅkara, que c'est associé au seul corps subtil que l'*ātman* passe d'une incarnation à une autre, il remarque : « Ce qu'on appelle « vivant individuel » n'est autre que le Soi suprême affecté d'une délimitation façonnée par des conditions extrinsèques. Et comme cet appareil de délimitation formé du corps (grossier), des sens, etc. occupe un certain emplacement, (le Soi) ne peut pas, alors qu'il y réside, passer dans un autre corps (grossier)[1]. Un autre emploi caractéristique de ce modèle se rencontre plus loin dans la *Bhāmatī*, dans un contexte où il s'agit d'expliquer la reconstitution de l'âme individuelle après sa dissolution apparente dans le sommeil profond[2]. Remarquons cependant que Vācaspati ne critique nulle part le modèle de la réflexion[3]. Mieux, il en fait lui-même usage à plusieurs reprises. Par exemple, en I 4 1 : « De même que l'image manifestée (dans le miroir) n'est pas réellement distincte de la chose reflétée, de même le Soi (individuel) sapient n'est pas réellement distinct du Soi suprême »[4]. En II 3 40 également il parle un langage très semblable à celui des représentants de l'école de *Vivaraṇa* : « ... Le Soi, bien qu'unique, est comme démultiplié de par la démultiplication des agrégats formés

1. *paramatmaiva copādhikalpitāvacchedo jīva ityākhyāyate tasya ca dehendriyāder upādheḥ prādeśikatvān na tatra san dehāntaraṃ gantum arhati* / Bh., III 1 1, p. 658.

2. Bh. III 2 9, p. 705. On peut noter aussi que Vācaspati s'abstient de commenter certains passages du BSBh. (par ex. II 3 50 et III 2 18-20) où Śaṅkara s'attache à justifier le langage des *sūtra* comparant le *jīva* au reflet *-ābhāsa-* du soleil dans l'eau.

3. La longue discussion introduite à ce sujet par Appaya Dīkṣita en I 1 4 prolonge moins les préoccupations propres de Vācaspati qu'elle ne reflète le durcissement et la schématisation des options intervenus au cours des six siècles qui séparent les deux auteurs.

4. *yathā hi samāropitaṃ pratibimbaṃ bimbānna vastuto bhidyate tathā na paramātmano vijñānātmā vastuto bhidyata iti* ... Bh. I 4 1, p. 376.

par les intellects, etc. qui le conditionnent ; pur, il est comme impur. Là où se sépare de lui tel agrégat comprenant intellect, etc., il est comme délivré ; ailleurs, il est comme enchaîné. De même qu'un unique visage apparaît démultiplié à cause de la diversité des joyaux, épées, etc. (où il se reflète) et semble (tantôt) terne, (tantôt) resplendissant, allongé ou, au contraire, arrondi, etc. »[1]. Cette même image du miroir est assez longuement développée en II 2 10 (p. 502), mais sans que l'on s'abstienne pour autant de décrire le *jīva* comme *délimité* par les conditions extrinsèques! Ce qui tendrait à prouver qu'aux yeux de l'auteur les deux modèles ne sont pas davantage incompatibles qu'ils ne l'étaient à ceux de son maître Śaṅkara.

Dans le cas de Śaṅkara, cependant, l'indifférence au choix d'un modèle ne revêtait qu'une importance secondaire, car l'essentiel de sa conception de l'individuation était à chercher ailleurs, dans la gamme des significations portées par les termes *ahaṃkāra*, *ahaṃkartṛ*, *ahaṃpratyayin*. Cette diversité ne se retrouve pas dans la *Bhāmatī* qui ignore l'*ahaṃkartṛ* et qui, dans les rares passages où elle fait usage des deux autres concepts, en appauvrit considérablement le contenu. D'un côté l'*ahaṃkāra* est tacitement identifié à l'*ahaṃpratyaya*. Il est, si l'on veut, la notion du Je appliquée à un sujet déterminé et déjà individualisé. De l'autre, il n'apparaît jamais seul mais toujours associé à son « siège » *-āspada-*, c'est-à-dire au sujet qu'il sert à désigner. Et ce sujet est le *jīva* ou le *jivātman*, le « Soi individuel »[2], lui-même défini en ces termes : « C'est le conditionnement du *brahman* par la nescience indéterminable et sans commencement que l'on appelle « vivant individuel » ou « connaissant du champ ». Ce dernier, fusionnant avec les corps subtils et grossiers, les sens, etc., jeté au milieu des agrégats qu'ils forment, fait l'objet, faute d'être distingué d'eux, de la notion du Je »[3]. Ce passage permet d'entrevoir les raisons pour lesquelles Vācaspati n'est pas réellement sensibilisé à la question de l'ego. Celle-ci ne revêt toute son acuité que là où l'ego est vu comme le nœud liant la conscience pure à ce qui n'est pas elle, ni simple conditionné ni liberté absolue, mais collaboration passive, paradoxale et pathétique, faite d'ignorance et de conni-

1. *buddhyādisaṃghātabhedopadhāna ātmaiko 'pi bhinna iva viśuddho 'pyaviśuddha iva tataścaikabuddhyādisaṃghātāpagame tatra mukta ivetaratra baddha iva yathā maṇikṛpāṇādyupadhānabhedād ekam api mukhaṃ nāneva dīrghamiva vṛttamiva śyāmamivāvadātamiva...* Bh. II 3 40, p. 617.

2. Par exemple, pp. 45, 81, etc.

3. *anādyanirvācyāvidyopadhānam eva brahmaṇo jīva iti ca kṣetrajña iti cācakṣate | sa ca sthūlasūkṣmaśarīrendriyādisaṃhatas tatsaṃghātamadhyapatitas tadabhedenāham-itipratyayaviṣayībhūtaḥ...*, Bh. I 1 4, p. 127.

vence, du sujet à la prolongation indéfinie de son propre emprisonnement. Vācaspati, lui aussi, pose bien ici le *jīva* à la fois comme effet — il est « jeté » au milieu des organes, etc. — et comme cause possible, car c'est lui qui échoue à se distinguer des organes, etc. Mais cette opposition ne peut devenir ici contradiction vivante et féconde, car elle a été d'avance désamorcée par l'emploi du trop commode schéma graine-pousse qui la dilue dans un passé indéfini. L'admission d'une double nescience par Vācaspati, son éclectisme oscillant d'un modèle symbolique à l'autre se soldent ainsi par une certaine incapacité à percevoir le caractère *critique* de la notion du Je dont l'ambiguïté constitutive est par lui davantage éludée que surmontée[1]. Et ceci est confirmé par la manière dont Vācaspati « désubjectivise » parallèlement l'*ahampratyayin*, défini désormais comme « ce en quoi se manifeste la notion ou la fonction du Je, c'est-à-dire l'organe interne, etc. »[2]. On voit que la *Bhāmatī* — qui ne songe pas à trancher le « nœud de l'ego » — ne réussit pas davantage à le dénouer, mais seulement à le désserrer en apparence.

Il nous reste à examiner une dernière question à propos de laquelle la tradition a toujours perçu une continuité entre l'école de *Bhāmatī* et l'enseignement de Maṇḍana Miśra. Il s'agit des conditions de l'accès à la délivrance. La question comporte deux aspects bien distincts, le mode d'action des « Grandes Paroles » et le statut du délivré-vivant. Sur le premier point Vācaspati paraît en plein accord avec Maṇḍana. Lui aussi admet que les rites préparent d'une manière lointaine et indirecte à la réception fructueuse des « Grandes Paroles ». Lui aussi estime que la connaissance véhiculée par la parole — profane ou sacrée — demeure relationnelle, abstraite, et exige d'être transformée peu à peu en connaissance intuitive efficace par le recours répété au raisonnement et à la méditation : « La cause de la destruction de la double nescience est une approche méditative, assistée des rites, qui prend la forme d'une série de cognitions indubitables dérivées de la parole (sacrée). Et elle ne saurait accomplir cette destruction sans susciter une expérience directe du *brahman*. En effet, l'erreur, parce qu'elle revêt la forme d'une perception immédiate, ne peut être détruite que par une connaissance vraie

1. Le sentiment de cette ambiguïté n'est cependant pas totalement absent chez Vācaspati, comme en témoigne l'emploi — maintenu à travers toute la *Bhāmatī* — du terme *upadhānam* « conditionnement (actif) », de préférence à *upādhi* « condition (toute faite) ».

2. *ahampratyayo vṛttir yasminnantaḥkaraṇādau so 'yam ahampratyayin*, Bh. p. 44.

revêtant elle-même cette forme »[1]. Vācaspati prolonge même quelque peu la pensée de Maṇḍana dans la mesure où il s'attache à montrer de quelle manière les méditations, etc., préparent l'expérience libératrice et comment s'opère le passage de l'ultime « répétition de la vérité » à la réalisation même du *brahman*. Ainsi, « de même que l'auditeur, aidé des dispositions laissées en lui par une continuelle étude des traités musicaux, perçoit directement l'ensemble des notes *ṣaḍja*, etc., et les différentes mélodies (formées sur elles), de même celui en qui résident les dispositions laissées par la connaissance des *Upaniṣad* perçoit-il, au moyen de son organe interne, la nature de *brahman* du vivant individuel »[2]. En d'autres termes : le profane et le musicien « entendent » l'un comme l'autre une certaine mélodie, mais le premier de manière seulement confuse parce que son oreille n'est pas exercée ; il en ira de même pour l'« audition » du *tat tvam asi*. Par ailleurs, Vācaspati souligne avec plus de force que Maṇḍana — prévenant ainsi les objections de « littéralistes » comme Sureśvara — l'existence d'une certaine discontinuité, et donc la nécessité d'un renversement de perspective, entre la pointe extrême de la méditation et l'absorption en *brahman* : « Et cette expérience directe n'appartient pas à la nature propre du *brahman* car, dans ce cas, elle ne serait pas quelque chose de produit. Elle est un fonctionnement particulier de l'organe interne qui a le *brahman* pour objet. Celui-ci n'en est pas, pour autant, tributaire d'un Autre pour sa manifestation. Le *brahman* révélé à travers le témoignage verbal n'en reste pas moins auto-révélé. C'est en tant qu'absolument inconditionné qu'on le proclame auto-lumineux, non en tant que conditionné »[3].

Sur la question du *jīvanmukta*, en revanche, la position de Vācaspati est moins claire. On a vu que, pour Maṇḍana, la parole sacrée détruit le *karman*, même « entamé », de celui qui en perçoit intuitivement le sens, mais laisse subsister chez ce sujet même certaines traces résiduelles de la nescience. Quelle que soit la fragilité d'une telle distinction, elle lui permet de concevoir la

1. *nirvicikitsaśabdajñānasaṃtatirūpopāsanā karmasahakāriṇyavidyādvayocchedahetuḥ | nacāsāvanutpāditabrahmānubhavā taducchedāya paryāptā sākṣātkārarūpo hi sākṣātkārarūpeṇaiva tattvajñānenocchidyate* | Bh., p. 55.

2. *yathā gandharvaśāstrārthajñānābhyāsāhitasaṃskārasacivena śrotreṇa ṣaḍjādisvaragrāmamūrcchanabhedam adhyakṣeṇekṣate, evaṃ vedāntārthajñānāhitasaṃskāro jīvasya brahmasvabhāvam antaḥkaraṇeneti* | Bh. IV 1 2, p. 932 sq.

3. *nacāyam anubhavo brahmasvabhāvo yena na janyeta, api tvantaḥkaraṇasyaiva vṛttibhedo brahmaviṣayaḥ | na caitāvatā brahmaṇo 'aparādhīnaprakāśatā | nahi śabdajñānaprakāśyaṃ brahma svayaṃprakāśaṃ na bhavati | sarvopādhirahitaṃ hi svayaṃjyotiriti gīyate na tūpahitam api* | Bh. I 1 1, p. 57.

délivrance comme un état-limite dont l'adepte « confirmé en sagesse » est susceptible de se rapprocher indéfiniment, sans jamais tout à fait l'atteindre en cette vie. Vācaspati admet lui aussi que chez le sage *-vidvān-* « persistent des notions et des comportements relatifs au cours du monde, à cause de la persistance des dispositions laissées par la nescience »[1]. Plus loin (p. 59), il attribue à cette même persistance le maintien partiel, chez le sage, de « l'illusion d'être un être humain » *-manuṣyābhimāna-*. Les deux auteurs divergent cependant sur la question des rites. Maṇḍana ne voit pas d'inconvénient à ce que le *sādhaka*, l'adepte avancé en sagesse, demeure indéfiniment maître de maison et observe jusqu'à son dernier souffle les rites d'obligation permanente. Vācaspati distingue, chez le *vidvān*, deux niveaux de comportement. D'un côté, il conserve certaines opinions, comme celle de son appartenance à l'espèce humaine, etc. De l'autre, il n'y ajoute pas foi *-śraddhā-*, tout de même que celui qui se sait affecté d'un défaut de l'œil ne croit pas à la réalité des impressions visuelles suscitées par ce défaut. Et c'est pourquoi, tout en continuant à évoluer dans l'espace social des rites[2], il n'est plus qualifié pour leur exécution. Il reste, en revanche, soumis aux interdictions formulées dans le Veda, bien qu'il n'y « croie » plus, « car les Traités, là où ils interdisent, ne requièrent pas la foi, mais n'entrent en jeu que dans le cas où un homme s'apprête (par aveuglement) à commettre un acte défendu »[3]. Il y a là une distinction subtile, claire dans son principe, mais d'application peut-être délicate. On peut s'abstenir d'exécuter les rites d'obligation permanente — pour lesquels aucune récompense personnelle n'est promise au sacrifiant — ou bien parce que l'on recule devant la peine qu'ils exigent, ou bien parce que l'on n'adhère plus à la conception du monde qu'ils impliquent. En revanche, les interdits védiques — ceux, du moins, qui ont une portée morale — ne fonctionnent que dans une situation de tentation, à laquelle le *vidvān* débarrassé de « l'illusion d'être homme » est, par hypothèse, soustrait. Il leur est soumis, donc, en ce sens tout négatif qu'il les respecte en les ignorant, placé qu'il est sur un plan où il n'a plus à affronter le choix entre le bien et le mal.

Il semblerait donc que Vācaspati soit très près d'admettre la notion même de délivré-vivant. Et cette hypothèse est confirmée

1. *avidyāsaṃskārānuvṛttāvanuvartante sāṃsārikāḥ pratyayās tadvyavahārāśca...*, Bh., p. 58.

2. La *Bhāmatī* n'instaure aucun véritable débat sur la question du caractère obligatoire, ou facultatif, du *saṅnyāsa*.

3. *niṣedhaśāstraṃ tu na śraddhām apekṣate / api tu niṣidhyamānakriyonmukho nara ityeva pravartate* / Bh. I 1 1, p. 60.

par le témoignage d'autres textes où Vācaspati se sépare encore plus nettement de Maṇḍana, se rapprochant par là-même de Śaṅkara. En IV 1 15, par exemple, il identifie l'« homme confirmé en sagesse » à un « parfait » et l'oppose au simple *sādhaka* chez qui « les méditations, en se dépassant les unes les autres, empêchent à chaque fois le maintien de la pensée précédente »[1]. Et, dans la suite de ce texte, il critique l'idée que les traces laissées par une connaissance fausse pourraient produire des effets réels. Ailleurs, il revient sur le problème des interdictions védiques et précise sa position en remarquant que « l'homme exempt de l'illusion (d'être agent) n'agira pas à sa guise, puisque (l'idée même de) cette conduite est inexistante pour lui »[2].

Ce bref inventaire des développements consacrés par la *Bhāmatī* au problème de l'individuation ne reflète guère ce qui fait la valeur de ce commentaire : la précision et la richesse de son information, le soin qu'il apporte à éclairer les allusions souvent énigmatiques du *bhāṣya*. Cette fiabilité et ce caractère encyclopédique suffisent à expliquer la faveur dont l'œuvre n'a jamais cessé de jouir au cours des siècles. A cet égard, elle forme l'exacte antithèse de l'obscure et dense *Pañcapādikā* qui ne porte que sur le début du BSBh. et que son originalité même éloigne à chaque instant de la lettre du texte śaṅkarien. En revanche, c'est la consistance philosophique de « l'école de *Bhāmatī* » qui paraît bien relever du mythe. Sans doute peut-on percevoir ici un certain écho des affirmations les plus marquantes de la *Brahmasiddhi*, mais le lien unissant les deux auteurs reste des plus lâches. En particulier, on ne retrouve pas dans la *Bhāmatī* l'anthropologie optimiste, le thème de la continuité du naturel et du spirituel, tout ce qui conférait à l'œuvre de Maṇḍana son unité d'inspiration. Les thèses fondamentales de Maṇḍana sont à ce point édulcorées par son « disciple » qu'elles n'apparaissent plus incompatibles ni avec la doctrine śaṅkarienne orthodoxe ni avec les développements particuliers qu'elle reçoit chez Sureśvara d'une part, dans l'école de *Vivaraṇa* d'autre part. L'enseignement personnel de Vācaspati a quelque chose d'académique et de non-engagé, qui trahit le pur exégète, le pandit. Et c'est probablement par une sorte de malentendu que la tradition voit en lui l'origine d'une branche

1. *tasyottarottaradhyānotkarṣeṇa pūrvapratyayānavasthitatvāt* / Bh. IV 1 15, p. 959. Il y a ici une sorte de jeu de mots sur le *sthitaprājña*, compris comme celui dont les pensées se maintiennent identiques à travers le temps, celui dont le psychisme est dissous une fois pour toutes dans l'immobilité du *brahman*.

2. *tathā ca na yatheṣṭaceṣṭā / abhimānavikalasya tasyā apyabhāvād iti* / Bh. II 3 48, p. 626.

autonome de l'Advaita, car il a moins contribué à enrichir le contenu spéculatif de la doctrine qu'à déterminer et à exposer le fonds commun à ses diverses interprétations.

2. *Sarvajñātman et le solipsisme transcendantal*

Sarvajñātman est à Sureśvara ce que Prakāśātman est à Padmapāda et Vācaspati à Maṇḍana. Bien qu'il n'ait pas laissé de commentaire à la NS — son œuvre principale se présente comme le « Résumé (du commentaire de Śaṅkara relatif au Soi) incarné » -*Saṃkṣepaśārīraka*[1] — son allégeance à Sureśvara, attestée par maintes allusions, ne fait aucun doute. Dans l'état actuel de la recherche il n'est pas possible de fixer avec précision la période où il s'insère, les estimations oscillant entre le début du xe siècle et celui du xie. Contentons-nous de voir en lui un contemporain — au sens large — de Prakāśātman et de Vācaspati. L'examen de son œuvre permet de déterminer ce que devient la « logique de la rupture », la non-philosophie de Sureśvara, dès lors que la progression du débat intellectuel l'amène à se définir par rapport aux doctrines plus positives ou constructives dérivées de Padmapāda et de Maṇḍana.

Il est permis d'affirmer qu'à partir du xe siècle environ la question de l'individuation se ramène, dans l'Advaita, à celle du *jīva*, dont on cherche à déterminer s'il est un ou multiple et quel rapport au juste il entretient avec la nescience. C'est avant tout vers la tradition issue de Maṇḍana que Sarvajñātman se tourne pour dégager, par contraste, l'originalité de sa position. Ce faisant, il nous révèle toute une gamme de variantes du *jīvāśritāvidyāvāda* ou « doctrine de la nescience individuelle ». En II 132-138 il n'en énumère pas moins de sept. Elles témoignent d'une certaine effervescence spéculative déclenchée par la BS — effervescence sans lendemain, il est vrai, pour cette raison notamment que la *Bhāmatī* n'a pas recueilli et transmis ces théories particulières, laissant ainsi les commentateurs (tardifs) du SS dans l'incapacité totale de les identifier. Ne retenons ici que celles de ces variantes dont la critique par Sarvajñātman révèle le mieux son point de vue personnel. « Certains ont déclaré : « La nescience est semblable à l'universel (présent) dans les individus. A l'origine de toute erreur, elle relève des vivants individuels, eux-mêmes assimilables à des reflets dont le *brahman* constituerait l'original. Elle abandonne le sage, mais s'attache à l'homme dépourvu de savoir ; ainsi le

1. Éd. Swami Sarvananda, Varanasi, 1957. Traduction allemande partielle (chap. I) par T. Vetter (SOAW 282-3), Wien, 1972.

genre (abandonne-t-il) l'objet singulier détruit et (se maintient-il) dans celui qui n'est pas détruit » — Certains, peu au courant du Veda et l'esprit entravé par des obstacles suscités par le destin, ont adopté l'idée suivante : Il existe de multiples nesciences et d'innombrables individus. Ceux (d'entre eux) qui possèdent à la fois « science » et nescience sont les chercheurs de délivrance. Ils atteignent le Bien suprême dans un Age du monde ou dans l'autre. La *māyā* inhérente au Seigneur et soumise à lui produit le cours du monde »[1].

Ces deux théories — la seconde pouvant passer pour un perfectionnement de la première — témoignent des difficultés que rencontre toute interprétation psychologiste du *aham ajña*, dès l'instant où elle entend se donner un fondement ontologique. L'assimilation de la nescience à un genre *-jāti-* apparaît comme une manière d'esquiver ces difficultés : en mettant tout le poids du concret dans les ignorances individuelles on évite de s'interroger sur les rapports que l'*ajñātatā*, cette entité abstraite, entretient avec le *brahman*. Il semblerait cependant que l'identification des *jīva* à des images en miroir du *brahman* implique l'admission d'une nescience cosmique comme « ensemble des miroirs ». Et c'est peut-être pourquoi la seconde théorie, proche de celle de la « double nescience » exposée dans la *Bhāmatī*, abandonne l'artifice de la nescience-genre et juxtapose aux ignorances individuelles une *māyā* cosmique directement rattachée au *brahman* (sous la forme du Seigneur). Dans sa réfutation de la première théorie Sarvajñātman s'attache surtout à démontrer l'incompatibilité d'un *brahman* objet et d'un *jīva* porteur de la nescience. « Pour nous, en tout cas, le Soi interne est établi comme ignorant dans l'expérience auto-révélée du « je suis ignorant ». Mais comment le *brahman* non-connu sera-t-il établi pour vous? Par une connaissance droite, par une illusion, ou par auto-révélation? — Si le *brahman* était établi par une connaissance droite, il serait non-pensant, comme la cruche, etc. Et si l'ignorance le concernant était également établie par une connaissance droite, elle serait, elle aussi, réelle — Dans le cas où il le serait par une connaissance illusoire, il serait imaginaire, comme les ténèbres (la nescience). Et n'allez pas dire : « le *brahman* inconnu est, pour nous, auto-

1. *ajñānaṃ sakalabhramodbhavanakṛt piṇḍeṣu sāmānyavat jīvānāṃ pratibimbakalpavapuṣāṃ bimbopame brahmaṇi | vidvāṃsaṃ puruṣaṃ jahāti bhajate vidyāvihīnaṃ naraṃ naṣṭānaṣṭamivātmapiṇḍam adhunā jātistathaike jaguḥ || ajñānāni bahūny asaṃkhyavapuṣo jīvān mumukṣūn api jñānājñānasamāśrayān anuyugaṃ teṣāṃ ca niḥśreyasam | māyām īśvarasaṃśrayām anugamāt saṃsārasaṃvartinīṃ ke cid daivavighātavighnamanasaḥ svīcakrur alpaśrutāḥ ||* SS, II 132-133, p. 362 sq.

révélé », car l'expérience intime ne se présente pas ainsi »[1]. Sarvajñātman montre ensuite (II 142-145) que la même dialectique s'applique à la seconde théorie : si le *brahman* « magicien » -*māyāvin*- est établi par connaissance droite, sa *māyā* devient réelle ; s'il l'est par une connaissance illusoire, il devient lui-même imaginaire, etc. D'autre part, c'est le principe même de la coexistence entre les *jīva*, en tant que sujets pensants à part entière, et le *brahman* que Sarvajñātman refuse : « Si les individus distincts sont connus (comme tels) par le *brahman*, alors, sans conteste, ils sont non-pensants, comme les murs ; s'ils ne sont pas connus par lui, il devient difficile d'éviter de contredire son omniscience »[2].

Une troisième manière de rattacher la nescience à l'individu est celle-ci « D'autres ont adopté, de leur côté, la position suivante : Même si c'est dans la réalité pure (du *brahman*) que la nescience s'immisce, elle n'y pénètre qu'après avoir assumé une autre condition limitante, à savoir le *manas* comme cause interne. Et cet organe interne, toujours présent sous une forme très subtile, détermine de l'extérieur (l'activité de) la nescience par rapport à la conscience pure »[3]. La « double nescience » est comprise ici comme une nescience à deux étages. Coextensive au *brahman* sous la forme de l'ensemble de tous les organes internes, elle y demeure inerte, potentielle, pure puissance de projection. Elle ne devient opérationnelle, c'est-à-dire puissance de cèlement, qu'au niveau de tel ou tel organe interne individuel, La disjonction des pouvoirs de projection et de cèlement semble ainsi permettre de justifier à la fois l'expérience individuelle du « je ne sais pas », l'existence d'états comme le sommeil profond (où l'organe interne individuel cesse de fonctionner) et la coexistence des délivrés et des transmigrants. Mais c'est cette disjonction, précisément, que critique Sarvajñātman : « Si (l'organe interne) s'intègre, à titre de condition limitante neutre, au *brahman* auto-lumineux (mais) investi par l'aveuglement, cet aveuglement ne restera pas confiné en un lieu

1. *ajñas tāvat pratyagātmā 'ham ajñaḥ ityevaṃ naḥ siddhyati svaprakāśāt | ajñātaṃ tu brahma siddhyet kuto vaḥ samyagjñānād bhrāntitaḥ svaprakāśāt || samyagjñānāt brahmaṇaḥ siddhipakṣe jāḍyaṃ tasya ghaṭāder yathaiva || samyagjñānād brahmaṇo 'jñānasiddhau tasyāpi syāt satyatā tadvad eva || bhrāntijñānād brahmaṇaḥ siddhipakṣe tasyāpi syāt kalpitatvaṃ tamovat | ajñātaṃ cet brahma naḥ svaprakāśaṃ mā bhāṣiṣṭhāḥ nānubhūtis tathā naḥ* || SS, II 139-141, p. 365 sq.

2. *jñāyante ced brahmaṇa jīvabhedāḥ jāḍyaṃ teṣāṃ kudyavan nirvivādam | na jñāyante brahmaṇa cet tadānīṃ sarvajñatvavyāhatiḥ durnivārā* || SS, II 146, p. 368.

3. *śuddho vastuni yadyapi praviśati dhvāntaṃ manaḥ kāraṇaṃ svīkṛtyaiva tathāpy upādhim aparaṃ brahmasvarūpe viśet | taccāntaḥkaraṇaṃ susūkṣmavapuṣā tiṣṭhet bahiḥ sarvadā caitanye tamaso niyāmakam iti svīcakrur anye punaḥ* || SS, II 135, p. 364.

déterminé — Ainsi, une fois que la torche d'un incendiaire a mis le feu en un certain endroit, celui-ci déborde les limites de cet emplacement et envahit toute la maison ; de même, l'aveuglement projeté par la pensée (individuelle), pénètrera-t-il le *brahman* tout entier »[1]. En d'autres termes : les organes internes ne peuvent être réputés à la fois conditionner le *brahman* de manière « neutre » sur le plan cosmique, lorsqu'on les considère collectivement, et ne plus le conditionner, dès lors qu'on les considère distributivement. Neutres, ils devraient le rester au niveau des *jīva*. Si cependant l'ignorance individuelle revêt l'aspect impur d'un aveuglement, c'est qu'au niveau cosmique même son fondement, aussi, est impur. Ainsi, pour avoir voulu donner un fondement objectif à l'ignorance vécue par l'individu, cette dernière théorie aboutit à « contaminer » le *brahman* tout entier et à compromettre la distinction même des *jīva* et de leurs états.

Cette critique d'une nescience individuelle et psychologique pourrait laisser croire que Sarvajñātman se rallie purement et simplement à la thèse classique de l'école de *Vivaraṇa*. Certains textes, pourtant, témoignent de l'écart qui subsiste entre les deux points de vue. Tout en présentant la nescience comme une réalité positive *-bhāvarūpa-*, donc non-psychologique, ils lui conservent une dimension individuelle : « Seule la pure conscience indivise constitue le support et l'objet (de la nescience). La nescience (litt. « les ténèbres ») est primitivement établie dans l'être, et ce qui lui est postérieur ne saurait lui servir de support ou de champ d'application »[2]. Par réalités « postérieures » il faut entendre ici la triade : Seigneur-âmes individuelles-monde. Cette triade étant déjà elle-même un effet de la nescience, aucun de ses termes ne peut constituer son substrat ou son point d'application (primaire). Mais, surtout, il n'est pas question ici du *brahman* comme support-objet de la nescience, mais de la conscience pure *-citi-*. Et c'est sur ce point précis que l'auteur manifeste son désaccord avec l'école de *Vivaraṇa*, retrouvant par là-même l'inspiration originelle de Sureśvara. Ce dernier, dans l'introduction de la troisième partie de la NS, ne faisait pas référence au *brahman*, mais bien à l'*ātman* (cf. *supra*, p. 206 sq.). Cette répugnance à rattacher directement la nescience au *brahman* se justifie, chez lui et chez son disciple, en fonction de leur interprétation du *tat tvam*

1. *tāṭasthyenopādhir aṅgaṃ yadi syāt mohāviṣṭe brahmaṇi svaprakāśe | agnikṣepasyolmukaṃ yadvad evaṃ mohasya syān na pradeśasthitatvam | agniḥ kṣipto hyulmukena pradeśamātravyāptiṃ varjayitvā samastaṃ | veśma vyāpnoty evam eveha kṛtsnaṃ brahma vyāpnotyādhinā 'staṃ tamo 'pi* || SS, II 160-161, p. 373 sq.

2. *āśrayatvaviṣayatvabhāginī nirvibhāgacitir eva kevalā | pūrvasiddhatamaso hi paścimo nāśrayo bhavati nāpi gocaraḥ* || SS, I 319, p. 187.

asi comme un mouvement dialectique, au départ duquel le *brahman* (le *tat*) se donne comme une réalité transcendante, étrangère à la subjectivité de l'adepte. Tout l'effort de Sarvajñātman, dans le SS, vise ainsi à restituer le sens originel du « je ne sais pas », en évitant aussi bien l'écueil de l'interprétation dogmatique et métaphysique, où le *brahman* est d'autorité substitué au « je », sujet du « ne pas savoir », que l'écueil du psychologisme. Dans le cours de cette entreprise il lui faut, à son tour, affronter le paradoxe d'une auto-luminosité capable, en tant que telle, d'ignorance : « L'être-inconnu de l'aperception est possible ici également, parce que l'expérience intime l'atteste. En effet, un « je ne sais pas » est aperçu dans l'aperception elle-même. Cette expérience de l'être-inconnu ne concerne pas la réalité de la conscience. L'être-inconnu (ne) témoigne en effet (que) de son propre être-imaginé »[1]. Solution classique : en tant que construction imaginaire, mé-connaissance de soi, la nescience n'est pas simple ignorance ; elle suppose, loin de l'enfreindre, le principe de l'auto-luminosité. Mais alors, pourquoi ne pas s'en tenir à la désignation traditionnelle du *brahman* comme support de cette nescience? D'autres passages du SS fournissent des éléments de réponse :

« Aussi est-ce le seul *brahman* qui peut ici être non-connaissant. Toute autre chose en est incapable, constituée qu'elle est d'inconnaissance. Et il n'y a pas de ténèbres dans les ténèbres, car elles ne pourraient alors être éliminées. Ce qui est requis ici, c'est l'apparition d'une connaissance portant sur les produits de l'inconnaissance. Sans elle, sans le surgissement d'une connaissance engendrant une compréhension intuitive, l'inconnaissance ne périrait pas. — A ce qui est (soi-même) constitué d'inconnaissance la qualité de porteur de l'inconnaissance ne peut être reconnue. Assumer la condition de vivant individuel implique que l'on soit fait d'inconnaissance. Cette (condition) ne figure donc pas parmi les supports possibles de celle-ci. Vous devez donc admettre que la conscience pure forme ce support, car c'est en elle que les ténèbres (l'inconnaissance) résident — (Objection) Mais l'on n'observe aucune espèce de manifestation des ténèbres comme reposant sur la non-dualité. Une manifestation des ténèbres impliquerait que leur support soit (lui-même) manifeste ; or, la non-dualité ne se manifeste pas ici! — (Réponse) Les gens perspicaces n'admettent pas que l'inconnaissance repose sur la non-dualité, ou ait la non-dualité pour objet. Elle n'a pas pour

1. *ajñātatāpi ghaṭate 'tra dṛśo 'nubhūteḥ jānāmi nāham iti dṛśyapi dṛśyate hi / ajñātatānubhavanaṃ na ca vāstavaṃ tad ajñātatodvahati kalpitatāṃ hi tasyāḥ //* SS, I 316, p. 185.

support, et pas davantage pour objet, ce qui est félicité et éternité, puisque l'expérience intime la montre reposant sur la pure intériorité et portant sur elle... Cet aveuglement repose sur la seule réalité de la conscience pure et porte sur elle seule, non sur la non-dualité, car cela n'est attesté par aucune expérience. C'est en considérant que la réalité enténébrée ne pouvait être la conscience enveloppée par l'intellect, etc. qu'on a déclaré plus haut que (l'inconnaissance) reposait sur le *brahman* — Que les ténèbres reposent sur le *brahman* n'est attesté ni par l'expérience intime, ni par la parole sacrée, ni par quelque autre moyen de connaissance droite. Il faut donc qu'elles reposent sur la lumière intérieure et portent sur elle — Les bons logiciens n'admettent pas non plus que la condition de vivant individuel soit le support (de l'inconnaissance). Cela n'est pas possible, car (l'individualité) n'est qu'inconnaissance et il n'y a pas de ténèbres dans les ténèbres. Mais il n'y a pas de contradiction à ce que la réalité de la conscience pure constitue ce (support) »[1].

L'originalité de l'auteur apparaît ici plus clairement. D'autres, avant lui, avaient évoqué l'affinité naturelle de la conscience pure et de la nescience. Padmapāda notamment, à travers le concept d'*aparokṣatā*, avait désigné la réceptivité à la surimposition comme un des traits constitutifs de la conscience. Sarvajñātman, sans nier aucunement cette affinité, cherche surtout à appréhender la nescience à l'état naissant, en quelque sorte. Remarquons qu'après avoir paru rattacher la nescience au *brahman* (en II 208), il s'attache (en III 13) à corriger cette impression. Attribuer la nescience au *brahman* — ou au *jīva* — revient en effet à porter un jugement métaphysique, détaché de l'expérience. Or celle-ci révèle directement que l'ignorance métaphysique siège, de manière

1. *brahmaivājñāni tasmād iha bhavitum alaṃ nāparaṃ vastu kiṃ cit tasyājñānātmakatvān na ca tamasi tamas tannivṛtter ayogāt | nājñānotthasya vidyājanir iha ghaṭate tāṃ vinā tan na naśyet na hyajñānaṃ vinaśyed avagatijanakajñānajanmāntareṇa || ajñānātmakavastu nāśrayatayā 'jñānasya saṃbhāvyate nājñānātmakatābahiṣkṛtam idaṃ jīvatvam aṅgīkṛtam | nājñānāśrayamadhyapāti ghaṭate jīvatvam etena vaḥ caitanyāśrayam etad astu ghaṭate tatraiva hīdaṃ tamas || nanu cādvayāśrayatamaḥsphuraṇaṃ na kathaṃ cid atra na hi tat sphurati | sphuradāśrayasya tamasaḥ sphuraṇaṃ ghaṭate na cādvayam iha sphurati || nājñānam advayasamāśrayam iṣṭam evaṃ nādvaitavastuviṣayaṃ niśitekṣaṇānām | nānandanityaviṣayāśrayam iṣṭam etat pratyaktvamātraviṣayāśrayatānubhūteḥ || ... caitanyavastuviṣayāśraya eva moho nādvaitavastuviṣayāśrayako 'pratīteḥ | buddhyādiveṣṭitacito na tamasviteti brahmāśrayatvam uditaṃ tamasaḥ purastāt || brahmāśrayaṃ na hi tamo 'nubhavena labhyaṃ nāpyāgamān na ca kimapyaparaṃ pramāṇam | brahmāśrayatvaviṣayaṃ tamasas tataśca pratyakprakāśaviṣayāśrayam etad astu || jīvatvam eva tu tadāśrayamadhyapāti necchanti yuktikuśalā na hi yujyate tat | ajñānam eva khalu tan na tamas tamasvi caitanyavastu punar astu na tadvirodhaḥ* || SS 208-211, pp. 393-395 et III 13-15, p. 420 sq.

primaire, en nous-mêmes, et non en un *brahman* connu seulement par ouï-dire. De même, c'est à travers une connaissance seulement médiate, réflexive, que nous nous appréhendons comme « âme individuelle ». Et ce savoir second n'a pas à figurer dans l'actualité de l'expérience qui nous révèle notre nescience. L'adepte du Vedânta se saisit « ignorant », en droit comme en fait, avant de s'identifier au concept métaphysique de *jīva* véhiculé par la culture. La notion de Soi intérieur, ou simplement d'intériorité, convient alors beaucoup mieux pour désigner ce Je pur qui s'appréhende associé à la nescience, de telle manière cependant que rien, dans le contenu de son expérience, ne le contraint encore à se considérer comme déterminé lui-même par cette nescience, à épouser la condition de *jīva*.

La nescience, si son « lieu » est désormais la conscience pure, en tant que sous-jacente au psychisme concret du *jīva*, ne se laisse plus concevoir ni comme entité universelle, ni comme tare individuelle. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Sarvajñātman substitue le terme *ajñāna*, « inconnaissance » à *avidyā* et à *māyā*, termes trop « marqués », l'un dans le registre individuel, l'autre dans le registre cosmique. Aucun autre Advaitin n'a davantage souligné la solidarité, dans le surgissement et la disparition, des « trois apparences » (le moi, le monde et Dieu), la réciprocité du cèlement et de la projection : « L'inconnaissance, tirant son pouvoir de la seule ipséité, son support et son objet, et pourvue des énergies de cèlement et de projection, occulte l'essence manifeste du Soi et la disperse illusoirement dans les apparences de l'individu, du Seigneur et de l'univers »[1]. Suspendue entre les trois pôles de l'apparence, la nescience l'est aussi entre l'avant et l'après de l'expérience libératrice : « L'inconnaissance est une Nature qui a pour essence de celer la pensée non-matérielle et qui est connue aussi comme matérialité et comme égarement. Éminemment instable, elle enveloppe l'aperception non-duelle comme un morceau de beurre clarifié peut (un instant) cacher une flamme ardente »[2]. Le morceau de beurre fond à la chaleur du feu, mais non sans l'avoir réellement caché pendant une fraction de seconde. Il semble que Sarvajñātman ait ainsi choisi d'interpréter l'indéterminabilité traditionnelle de la nescience dans le sens d'une précarité temporelle : elle existe « sur le mode positif » (I 320),

1. *ācchadya vikṣipati saṃsphurad ātmarūpaṃ jīveśvaratvajagadākṛtibhir mṛṣaiva / ajñānam āvaraṇavibhramaśaktiyogād ātmatvamātraviṣayāśrayatābālena //* SS, I 20, p. 22. Même idée en I 49.

2. *ajñānam ityajaḍabodhatiraskriyātmā jāḍyaṃ ca maudhyamiti ca prakṛtiḥ prasiddhā / sā cātiduḥsthitavapur dṛśam advitīyām āliṅgati sma ghṛtapiṇḍa ivāgnim iddham //* SS, I 317, p. 186. Allusion probable ici au rite d'oblation dans le feu.

occulte la conscience pure et projette à sa place l'univers, mais seulement à titre provisoire, en attendant l'expérience libératrice. Et c'est pourquoi l'auteur, parlant de l'inconnaissance, utilise un langage tantôt réaliste et tantôt idéaliste, la décrit aussi bien comme matérialité de la Nature que comme égarement dans l'individu. Fondamentalement, « elle n'a jamais existé, n'existe pas, n'existera jamais » (III 140), mais aussi longtemps que l'auditeur potentiel du *tat tvam asi* se perçoit lui-même comme un sujet fini parmi d'autres, il est inévitable que l'*ajñāna* se présente à lui sous une certaine apparence d'objectivité. D'où, comme dans la *Pañcapādikā*, la légitimité toute conditionnelle des multiples appellations de la nescience, d'origine Sāṃkhya ou « populaire », de résonance cosmique ou théiste (I 318 et II 127). D'où encore la théorie — qui a fait la célébrité de Sarvajñātman — des « niveaux » de la causalité[1].

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, de voir la théorie même de l'accès à la délivrance se modeler ici sur celle de Sureśvara. La première partie du SS, reprenant l'essentiel de l'interprétation dialectique du *tat tvam asi* développée en NS III, la résume ainsi : « La relation (de *tat* et de *tvam*) est tout d'abord l'identité de référent. Elle se présente ensuite comme (relation) de particularisé à particularisant. Ensuite surgit une contradiction. A peine a-t-elle surgi que (les mots), sur le mode de la désignation indirecte, viennent se rapporter à la réalité indivise et d'essence unique. Les savants ont à reconnaître cet enchaînement »[2]. L'apport de Sarvajñātman consiste surtout dans l'introduction de certains perfectionnements techniques. Citons, dans cet ordre d'idées, la subdivisions de la désignation indirecte, ou *lakṣaṇikāvṛtti*, en trois espèces (I 154-157), selon qu'elle abandonne complètement le sens primitif du terme concerné (comme dans « un hameau sur le Gange » ou « le bateau pousse des clameurs »), qu'elle le conserve intégralement (comme dans « l'alezan (= le cheval à la robe alezane) est dehors »), ou qu'elle le conserve partiellement (comme

1. SS, II 55-92. Analyse détaillée dans P. Hacker, *Vivarta*..., pp. 47-49. La théorie peut se résumer ainsi : à la seule lumière de la raison, on accède, au mieux, à la doctrine Sāṃkhya de la « transformation réelle » -*pariṇāmavāda*-. A la lumière de la Révélation, on purifie cet évolutionisme en *vivartavāda* (doctrine de la transformation apparente). C'est là une « vue mixte » -*vyāmiśradṛṣṭi*- où le *brahman* joue encore le rôle de cause matérielle et efficiente (I 545-550), tandis que la nescience lui sert d'« instrument » -*dvāra*- (I 323). Enfin, l'authentique compréhension du *tat tvam asi* restaure le sujet « dans sa propre majesté » (II 85), à un niveau d'expérience « où cesse tout rapport de causalité » (II 92).

2. *samānādhikaraṇyamatra bhavati prāthamyabhāganvayaḥ paścād eṣa viśeṣaṇetaratayā paścād virodhodbhavaḥ / utpanne ca virodha ekarasake vastuny akhaṇḍātmake vṛttir lakṣaṇayā bhavaty ayam iha jñeyaḥ kramaḥ sūribhiḥ //* SS, I 196, p. 127.

dans « c'est bien cet homme-là » où l'identité d'un individu est préservée tandis que les démonstratifs proche et lointain se neutralisent l'un l'autre). La compréhension du *tat tvam asi* a pour pivot la forme « moyenne » de désignation indirecte, bien que, formellement, elle commence avec la forme inférieure[1] et s'achève avec la forme supérieure. En revanche, Sarvajñātman ne reprend pas les paradoxes de son maître sur le primat de l'« audition » de la parole sacrée. Soulignant davantage l'extrinsécisme de toute parole, profane ou sacrée[2], il délaisse la polémique contre le *prasaṃkhyānavāda* et définit la triade audition-réflexion-méditation en des termes à la rigueur acceptables par Maṇḍana : « Les sages appellent « audition » la détermination rationnelle de la capacité (expressive) des mots. Et c'est la détermination rationnelle de l'état de choses réel que l'on considère comme étant la réflexion — Mais le fait, pour le psychisme, d'en venir à ne plus consister qu'en conscience pure, c'est ce que les gens versés dans le Veda appellent « méditation ». Ainsi est-elle réputée former le cœur (de cette méthode). Pratique la, en vue de t'éveiller au Soi suprême! »[3].

Mais la différence la plus marquante entre les deux auteurs paraît bien être celle-ci : alors que Sureśvara, pour mieux souligner peut-être le caractère de révolution intérieure du « je suis le *brahman* », ne cherche pas à combler sur le mode spéculatif la faille séparant l'avant et l'après de l'expérience libératrice et donne ainsi l'impression de ratifier, au moins tacitement, la représentation « populaire » d'une multitude indéfinie de *jīva* dont se détacherait de temps à autre quelque nouveau délivré, Sarvajñātman ne partage plus tout à fait cette pudeur, proche de l'esprit du Mādhyamika, et n'hésite pas à conférer, du point de vue même du délivré, un statut philosophique au non-délivré, ainsi qu'à l'« identité dans la différence » des deux personnages. Pour ce faire, il lui suffit de tirer sur le plan sotériologique les conséquences de sa théorie de la nescience comme attachée à la pure conscience *-citi- en tant qu'*elle affleure dans l'intériorité du

1. En I 169, par exemple, la désignation indirecte est doublement « délaissante » *-jahatī-* parce qu'au tout premier stade de l'interprétation du « je suis *brahman* » le terme *brahman* « (ne) désigne (encore que) l'inconnaissance pourvue d'une fausse apparence (de conscience) » *-sābhasājñānavāci-* et le terme *aham* l'ego *-ahaṃkāra-*. On remarquera qu'*ahaṃkāra* est pris ici — comme en II 183 et en III 128 — dans son sens le plus banal.

2. Exemples en I 244-249 et 553-554.

3. *śabdaśktiviṣayaṃ nirūpaṇaṃ yuktitaḥ śravaṇam ucyate budhaiḥ | vastuvṛttaviṣayaṃ nirūpaṇaṃ yuktito mananam ityudīryate || cetasas tu citimātraśeṣatā dhyānam ityabhivadanti vaidikāḥ | antaraṅgam idam ittham īritaṃ tat kuruṣva paramātma-buddhaye ||* SS, III 344-345, p. 555.

sujet. Ainsi l'ignorance présente en moi, dans la mesure où elle repose sur la *citi*, n'est pas seulement mon ignorance personnelle, mais concerne l'Être lui-même ; réciproquement, elle ne se réduit pas non plus à une détermination cosmique étrangère à mon destin individuel et le transcendant, puisque, sans moi, sans la sorte de vie que je lui prête, elle retomberait dans le néant. Le drame cosmique se joue en moi ; servitude et délivrance sont en suspens dans ma conscience. L'*ekajīvavāda*, sous forme de solipsisme transcendantal, représente, pour Sarvajñātman, très exactement le point de vue du *mumukṣu* idéal, homme dépassionné et philosophe accompli, parvenu au seuil de la compréhension intuitive du *tat tvam asi*[1]. Et c'est à ce point de vue que doit se placer le *guru* désireux de faire mûrir, chez un adepte moins avancé, les conditions subjectives d'une telle compréhension. Sarvajñātman s'attache ainsi à défendre la cohérence de l'*ekajīvavāda* contre les assauts du sens commun : « (Objection) Qu'en dehors de moi-même il n'y ait jamais eu, il n'y ait pas, il n'y aura jamais personne pour vivre servitude et délivrance, voilà ce que je ne parviens pas à comprendre, car cela est en contradiction avec mon expérience intime — (Réponse) Est-ce l'expérience de la dualité qui apporte ici la contradiction, ou bien l'expérience : « je suis ce suprême *(brahman)* »? Ou existe-t-il, selon vous, une autre expérience qui apporterait la contradiction? Il n'est pas raisonnable, en tout cas, de prétendre que c'est l'expérience de la non-dualité qui contredit l'autre ; et l'expérience qui dessine la dualité ne le peut pas non plus, car elle se trouve démentie par l'autre — Direz-vous que les deux viennent à être démenties par une (autre) expérience instaurant à la fois dualité et non-dualité? Mais une telle expérience n'est le fait d'aucun vivant dans aucun des trois états (veille, etc.). En ce monde la nuit ensoleillée n'entre dans le champ d'expérience d'aucun être. Si l'expérience (duelle/non-duelle) était possible, pourquoi celle-là ne le serait-elle pas aussi? »[2].

1. En II 83 (p. 341) on indique que « la vue mixte » (le *vivartavāda*) est double, admettant (ici) l'unicité de l'âme individuelle et (là) la pluralité des chercheurs de délivrance » *jīvaikatvamumukṣubhedagatito vyāmiśradrṣṭir dvidhā bhinnā*. Il conviendrait donc de distinguer un *vivartavāda* « vulgaire », de portée purement cosmique, et un *vivarta* accompli impliquant le solipsisme. Cf. aussi II 86.

2. *nanu madanyo bandhamokṣādibhāgi bhūto bhāvi vartate vā na kaścit / ityuktārthaṃ svānubhūtyā virodhāt nāhaṃ jātu protsahe saṃgrahītum // kiṃ dvaitānubhavo virodhapadabhāk kiṃvā paro 'smītyayaṃ yadvā kaścid ihāparo 'styanubhavo yas te virodhāvahaḥ / nādvaitānubhavaḥ kṣatiṃ vitanute tasyeti yuktaṃ vaco nāpi dvaitam upollikhann anubhavaḥ tenāsya bādho yataḥ // dvaitādvaitaniveśino 'nubhavanād vā bādhodbhavo 'syeti cet tādṛṇ nānubhavo 'sti kasyacid api sthānatraye jīvataḥ / bhasvacchārvaragocaraṃ hyanubhavaṃ bibhraj jano dṛśyate nāsminsaṃsṛtimaṇḍale sa na bhavet kasmādayaṃ ced bhavet //* SS, II 218-220, p. 398 sq.

Mais le solipsisme n'est lui-même que la pénultième expression de la vérité. De même que le *vivartavāda* débouche sur l'acosmisme de l'*ajātivāda*, de même le solipsisme philosophique du chercheur de délivrance trouve son accomplissement dans le quiétisme silencieux du délivré, à un niveau d'expérience où toute affirmation unilatérale, même « vraie », est abandonnée, où les dilemmes du genre « un ou plusieurs » n'ont plus cours. Aussi Sarvajñātman n'introduit-il l'*ekajīvavāda* que pour le relativiser aussitôt : « Toi et autrui, délivré et non-délivré, sage et ignorant, ainsi que l'univers entier, depuis l'espace jusqu'à la terre, tout cela, surgi de ta propre nescience, vit à l'intérieur de toi-même. Ne le considère pas autrement — Le temps écoulé est sans commencement et l'avenir infini. Délivré et non-délivré ont précédé ce (passé) et existeront de même au-delà de cet (avenir). Si tu trouves cela difficile à admettre, pense aux exemples fournis par le rêve et ne doute plus — La créature endormie contemple, dans un très bref laps de temps, des dizaines de millions d'années écoulées et pareillement des dizaines de millions d'années à venir. Toute cette expérience est applicable au temps de l'existence éveillée — « Le temps écoulé n'a pas eu de commencement et c'est en lui que Śuka, etc. ont été délivrés ; l'avenir est sans fin et c'est en lui que d'autres seront délivrés », c'est ainsi que, pour toi, la distinction des états de servitude et de délivrance sera bien établie, jusqu'à ce que tu t'éveilles au Soi suprême »[1].

Toutefois, et précisément parce que son *ajātivāda* conserve un certain aspect intelligible, une manière de démonstrabilité, Sarvajñātman est amené à « humaniser » dans une certaine mesure la conception du délivré-vivant qu'il hérite de Sureśvara. Celui-ci s'était refusé à décrire, en quelque manière que ce soit, le mode d'existence « sans précédent » qu'est censée inaugurer la compréhension de la parole sacrée. Son disciple adopte la même attitude de réserve, tout en s'efforçant çà et là de suggérer le caractère d'étrangeté absolue de la *jīvanmukti* : « Le surgissement de l'éveil ne t'apportera aucune perfection supplémentaire. Avant (l'éveil) les ténèbres n'existaient pas ; dans l'éveil elles n'existent pas (non plus). (Cet état) ne succède pas à (ou « ne dépasse pas »)

1. *muktāmuktau vidvadajñau tvadanyau ākāśādi kṣmāvasānaṃ ca viśvam / svāvidyotthasvāntaniṣpandanaṃ tad vijñātavyaṃ mā grahīr anyathaitat // kālo 'tīto 'nādir eṣyann ananto muktāmuktau tatra pūrvaṃ tathordhvam / tasmād etad durghaṭaṃ śaṅkase cet mā saṅkiṣṭhāḥ svapnadṛṣṭāntadṛṣṭeḥ // supto jantuḥ svalpamātre 'pi kāle koṭīḥ paśyed vṛttasaṃvatsarāṇām / paśyet koṭīr evam āgāmināṃ ca jāgratkāle yojayet sarvam etat // kālo 'nādistatra muktaḥ śukādiḥ kālo 'nanto mokṣyate tatra cānyaḥ / ityevaṃ te bandhamokṣavyavasthāsaṃsiddhiḥ syād āparātmaprabodhāt //* SS, II 128-131, p. 361 sq.

l'état antérieur »[1]. Formulation paradoxale d'un état de choses paradoxal : la singularité inouïe de l'état de délivré-vivant coïncide avec sa totale banalité. L'idée paraît bien être celle-ci : attendre la délivrance — même en s'y préparant activement — sous la forme d'un événement à venir merveilleux, c'est déjà quasiment s'en interdire l'accès, car c'est élever à l'absolu, de manière au moins tacite, une forme conditionnée de la représentation, celle qui contraint tout phénomène à venir se manifester dans le champ spatio-temporel relié à la subjectivité finie. Positivement, la formule de Sarvajñātman pourrait signifier : l'extra-ordinaire de la délivrance n'est pas le caractère inédit d'une pièce jouée à la manière ancienne sur une scène ancienne, n'est pas la simple apparition d'un *contenu* nouveau, mais le bouleversement de la *forme* même de la représentation. Reste que de telles formules comportent quelque chose de rassurant pour le *mumukṣu* dans la mesure précisément où, ne les comprenant pas encore à fond, il peut y trouver la garantie d'une certaine préservation du contenu de son expérience familière[2].

Sur le fossé creusé par Sureśvara entre vie empirique et délivrance Sarvajñātman jette encore une autre passerelle. Revenant sur l'ascétisme radical de son maître, il adopte un point de vue plus modéré, plus proche sans doute de celui de Śaṅkara. En rapprochant le thème upanishadique de « l'amour de soi/du Soi » (BAU I 4 8) et la définition de l'agréable comme « ce en vue de quoi toute chose existe ici-bas et qui, par nature, repousse toute subordination à autre chose »[3], il obtient une sorte de démonstration du caractère de félicité du *brahman*. Fort de cette démonstration, il n'hésite pas à reprendre, au moins pour un instant, la polémique de Maṇḍana contre les Naiyāyika et leur conception de la délivrance comme simple absence de douleur (I 25). Le sage lui apparaît ainsi comme « celui à qui échoit en partage une plénitude de souveraineté englobant tous les niveaux de jouissance »[4]. Sureśvara aurait probablement reculé devant une formulation aussi positive.

1. *tava bodhajanmani purā na punaḥ tava kaścid apy atiśayo bhavati / tama eva pūrvam abhavanna bhavaty avabodhajanmani tato na param //* SS, II 239, p. 407.

2. Sarvajñātman admet aussi, comme Sureśvara lui-même, la persistance de traces de nescience dans l'état de délivré-vivant, « parce que l'expérience immédiate l'atteste », SS, IV 43-44, p. 580.

3. *sarvaṃ yadartham iha vastu yad asti kiṃcit pārārthyam ujjhati ca yan nijasattayaiva* / ... SS, I 24, p. 26. Voir aussi I 22-26 et I 66-68.

4. *svārājyam atra kavalīkṛtabhogabhūmi sampūrṇam asya viduṣo bhavati* ... SS, I 301, p. 179. S. Das Gupta (*op. cit.*, II, p. 223) s'appuie sur I 174 (p. 117) : « la félicité n'est que l'exclusion de l'infélicité », *anānandavyāvṛttimātram ānandatvam*, pour attribuer à Sarvajñātman la thèse opposée. Mais, dans cette strophe, l'auteur ne fait que rapporter

Sarvajñātman est avant tout un théoricien de la discontinuité, alors que Sureśvara en était davantage le praticien. Cela fait à la fois sa force et sa faiblesse. Sa force, parce qu'il a pu ainsi élaborer en détail l'*ekajīvavāda* et l'*ajātivāda*, fournir à ces doctrines leur expression classique, contribuer à modeler leur visage définitif. Sa faiblesse, parce que la discontinuité *théorisée* aboutit fatalement à une certaine restauration de la continuité. Chaque fois qu'il aborde les problèmes théoriques classiques (support et objet de la nescience, statut du *jīva*, du Seigneur, etc.), Sarvajñātman côtoie dangereusement les thèses « objectivistes » de l'école de *Vivaraṇa*[1]. Chaque fois qu'il traite de l'accès à la délivrance, il paraît donner des gages à l'« humanisme » immanentiste de Maṇḍana. La voie étroite et originale, sur laquelle il s'est avancé plus loin que son maître, peut être appelée une impasse philosophique, en ce sens que sa véritable finalité est celle d'une propédeutique à un enseignement muet, opérant par l'exemple. Aussi bien la lignée spirituelle de Sureśvara et Sarvajñātman n'a-t-elle jamais été considérée comme une véritable école d'exégèse śaṅkarienne, un *prasthāna*.

Conclusion

Si notre enquête ne s'est étendue que ponctuellement au-delà du XIe siècle, c'est que, dans la phase finale du développement de l'Advaita, l'intérêt du débat sur la nature et la fonction de l'ego s'épuise peu à peu. Sous-jacente à toute l'œuvre de Śaṅkara, passant au premier plan chez ses successeurs immédiats, la problématique de l'*ahaṃkāra* décline déjà visiblement avec la « deuxième vague » des penseurs étudiés ici. La cause prochaine de ce déclin est une pétrification progressive de la doctrine, telle que l'originalité des auteurs ne trouve plus à s'exprimer qu'à travers un jeu restreint d'options préfabriquées ; pour ou contre le modèle de la réflexion ou celui de la délimitation, pour ou contre le *brahman* (ou le *jīva*) comme support de la nescience, pour ou contre la pluralité des *jīva*, pour ou contre le délivré-vivant, etc.[2]. Les

des opinions étrangères. Le point de vue « négatif » sur la félicité critiqué dans la *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* de Prakāśānanda (Édition-traduction A Venis, p. 145), sur la base d'une citation déguisée de SS, I 174, n'est donc pas celui de Sarvajñātman.

1. Le SS contient toute une « cosmo-théologie », développée au niveau de la « vue mixte » (cf. *supra*) sur la base du modèle de la réflexion, et fort proche, au total, des vues de l'école de *Vivaraṇa*.

2. La cause lointaine doit sans doute être cherchée dans un certain repli sur elle-même de la caste brahmanique, repli auquel les invasions musulmanes, précipitant l'effondrement du bouddhisme monastique et disloquant (surtout dans le Nord) l'ordre politique traditionnel, ne sont sûrement pas étrangères.

premiers Advaitin s'étonnaient devant le phénomène de l'ego et cherchaient à y saisir sur le vif l'opération même de la nescience. Leurs lointains successeurs tendent de plus en plus à n'y voir qu'une structure inerte et sans mystère, un élément de l'organe interne, lui-même conçu comme un simple produit de la nescience. Tout se passe comme si la question de l'ego se trouvait peu à peu éclipsée et éliminée par l'intervention des concepts ou des modèles mêmes (*jīva*-reflet, etc.) dont elle avait constitué primitivement le lieu d'élaboration.

Cela ne signifie en aucune manière que l'Advaita tardif se réduit à une scolastique stérile. Il est, au contraire, extrêmement riche et complexe, et son histoire reste à écrire. Pour autant qu'on puisse en juger à l'heure actuelle, cette histoire paraît dominée par l'interférence, toujours plus poussée, du courant spéculatif, quasi-dualiste et théiste représenté par l'école de *Vivaraṇa* et du courant antispéculatif, ascétique et dialectique issu de Sureśvara[1]. Le centre de gravité de l'Advaita s'est ainsi fixé à mi-distance, pour ainsi dire, entre les positions respectives de Prakāśātman et de Sarvajñātman. Une étude systématique des grandes œuvres de cette dernière période — par exemple l'*Iṣṭasiddhi*, la *Tattvapradīpikā* ou l'*Advaitasiddhi* — montrerait qu'elles comportent toutes le même mouvement interne : après avoir privilégié l'analyse ontologique et la cosmologie impliquées dans le « modèle de la réflexion », elles les relativisent *in extremis* par l'appel à l'*ekajīvavāda*[2]. Le thème du solipsisme permet ainsi d'intégrer à un édifice dogmatique une « logique de la rupture »

1. L'école de *Bhāmatī* semble être demeurée marginale, la *Bhāmatī* elle-même n'étant guère citée dans les controverses. On constate, en revanche, que la *Brahmasiddhi* continue à exercer une certaine influence diffuse et fait l'objet de commentaires de la part d'auteurs en principe étrangers à ce courant (Citsukha, par exemple).

2. Exposés classiques de l'*ekajīvavāda* dans la *Tattvapradīpikā* (éd. Swami Yogindrananda, Varanasi, 1956), pp. 580-586 et dans l'*Advaitasiddhi* (Nirnaya Sagar), pp. 532-542. Il est vrai que c'est plutôt dans la *Vedāntasiddhāntamuktāvalī* de Prakāśānanda (XVIe siècle) que la tradition se plaît à reconnaître la formulation classique de cette doctrine. Cela pourrait tenir au fait suivant : alors que tous les autres Advaitin acceptent de se placer un moment au point de vue « inférieur » de la cosmologie — là où le *brahman*, conditionné d'une manière neutre ou pure par la totalité unifiée des organes internes, etc., se présente sous les traits du Témoin universel et par là-même du Créateur ou du Seigneur — Prakāśānanda entend se placer d'emblée au point de vue de la vérité absolue. Il élimine donc toute référence au Seigneur, ce qui le conduit à mettre l'accent sur le *dṛṣṭisṛṣṭivāda*, la « doctrine de la création par (simple) vue » ou de l'*esse est percipi*. Les autres admettent aussi cet idéalisme de la perception, mais plutôt à titre de corollaire de l'*ekajīvavāda*. On notera d'ailleurs que la réciproque n'est pas vraie : l'*esse est percipi* peut fort bien se concilier avec le principe d'une pluralité de sujets percevants, comme en témoignent ces variétés de *jīvāśritāvidyāvāda* qui admettent autant de nesciences — et donc de créations subjectives — que de *jīva*.

dont c'était pourtant la vocation première de ruiner ce genre de construction. Il n'y a, dès lors rien d'étonnant à ce que, dans une phase ultime, la rivalité traditionnelle des *prasthāna* elle-même s'efface. Dans des œuvres comme le *Prasthānabheda* de Madhusūdana Sarasvatī ou le *Siddhāntaleśasaṃgraha* d'Appaya Dīkṣita, l'auteur ne s'engage plus personnellement mais se contente de déterminer le contenu des diverses options possibles. Au-delà même de cette récapitulation l'Advaita produira encore longtemps, et même jusqu'à nos jours, une vaste littérature. Mais il semble que sur tous les sujets importants — et d'abord sur celui de l'individuation — il ait désormais dit tout ce qu'il avait à dire. Il est vrai que ce tarissement même peut comporter un enseignement positif. Au fur et à mesure que les siècles passaient et que s'accroissait le legs de la tradition d'exégèse vedântique, les Advaitin ont pu avoir, en proportion même de leur érudition, le sentiment qu'en effet tout était dit et que leurs propres commentaires ne pouvaient plus rien apporter d'essentiel. Mais un système de pensée tourné vers la réalisation mystique de la non-dualité ne se laisse pas juger en termes de progrès. Parvenu à une sorte de perfection formelle, l'Advaita ne pouvait plus, essentiellement livré à lui-même comme il l'était[1], se dépasser que dans le sacrifice muet de son propre fonds notionnel. Chez tous les Advaitin tardifs, même les plus « spéculatifs », on sent monter la conscience de la relativité de la doctrine elle-même, expédient provisoire, pur instrument à la disposition du *guru*. « We don't explain the world, we explain it away », se plaisent aujourd'hui à dire leurs successeurs. Et Śaṅkara lui-même ne pensait peut-être pas autrement :

« O merveille! Les disciples, au pied du banyan, sont des vieillards et leur maître un jeune homme. Il enseigne par le silence et pourtant les disciples sont délivrés de leurs doutes. »[2]

1. Une histoire de l'Advaita aurait cependant à tenir compte de certains renouvellements de portée limitée, liés à des facteurs extérieurs. Citons, dans cet ordre d'idées, l'essor (avec Śrīharṣa et Citsukha) d'une critique radicale de toutes les catégories de la pensée empirique, critique exercée dans un esprit proche de celui du Mādhyamika et occasionnée par une certaine renaissance du Nyāya après le xe siècle (Udayana, etc.). Il faudrait mentionner aussi la polémique de Madhusūdana Sarasvatī avec le Vedânta dualiste issu de Madhva (cf. S. Das Gupta, *op. cit.*, t. 4), sa tentative d'intégration de la *bhakti* kṛṣṇaïte, etc.

2. *citraṃ vaṭataror mūle vṛddhāḥ śiṣyāḥ gurur yuvā / guros tu maunaṃ vyākhyānaṃ śiṣyās tu chinnasaṃśayāḥ // Dakṣiṇāmūrti stotra* (attribué à Śaṅkara).



TROISIÈME PARTIE

LA NOTION DE PŪRṆĀHAṂTĀ DANS LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR

INTRODUCTION

C'est une tout autre forme d'« ego-consciousness » que nous révèle le Śivaïsme du Kaśmīr. Et cependant, à la réflexion, le surgissement de cette forme nouvelle paraît logique et prévisible. Revenons un instant aux *Upaniṣad*. Elles proposaient au sacrifiant védique de ne plus se contenter de fruits finis, plus profondément, de cesser de s'appréhender comme homme « quelconque », égaré quelque part dans l'univers et roulé dans les flots du temps, mais au contraire de se retrancher, grâce à la gnose, dans la « caverne du cœur », dans la citadelle inexpugnable de l'ici-maintenant absolu. Or, dans la mesure où elles ne désignaient pas encore clairement la consomption de l'orgueil ou de l'égoïsme par l'ascèse et le recueillement comme la condition nécessaire de l'accès à cette gnose, les *Upaniṣad* pouvaient paraître cautionner n'importe quelle manipulation mystifiante, n'importe quelle auto-déification, illusoire et frauduleuse, de la part d'individus encore aveuglés et livrés à leurs passions. D'où la protestation du bouddhisme primitif, son exigence inconditionnelle de renoncement, son analyse du moi empirique en éléments instantanés et interdépendants, son refus d'admettre le moindre contact réel entre l'absolu et ce support purement conventionnel des pensées et des actions, son rejet global d'une Révélation suspecte de complaisance envers les biens finis en général et les intérêts de la caste brahmanique en particulier. Nous avons pu fixer, à partir des *darśana* classiques, quelques points de repère dans le lent et obscur processus d'auto-purification à travers lequel la pensée brahmanique s'est efforcée de répondre au défi bouddhiste. Encore sommaire et inadéquate dans la Mīmāṃsā, ambiguë au niveau du Nyāya et du Vaiśeṣika, cette réponse se précise dans le Sāṃkhya-Yoga et se déploie enfin dans toute son ampleur et avec toute sa cohérence chez Śaṅkara et ses disciples. Est-elle pour autant — et d'un point de vue purement indien — tout à fait satisfaisante? En ce sens oui, car l'Advaita a si soigneusement distingué le Je et le Soi, a poussé si loin la désindividualisation de l'*ātman*

qu'il n'offre plus, sur ce point, aucune prise réelle aux critiques bouddhistes. En revanche, il est permis de penser que, dans son zèle à renchérir sur l'ascétisme foncier de ses adversaires, il a fini par se placer en porte-à-faux par rapport aux *Upaniṣad* elles-mêmes. Dans ces textes en effet, où il n'est pas encore question d'évasion hors du cercle de la transmigration, la délivrance apparaît plutôt sous les traits d'une reconquête de sa propre plénitude *(pūrṇatā, kṛtsnatā)* par un sujet ayant réussi à s'identifier à ce point-instant magique où le centre de sa personne coïncide avec celui de l'univers. L'image, si fréquente, du suc ou du miel exprime bien cette manière qu'a la « délivrance » upanishadique de se présenter comme le rassemblement et la concentration dans l'ici-maintenant des jouissances mondaines ordinairement dispersées, discordantes, et par là-même imprégnées de douleur. Mais l'Advaita n'a jamais été à l'aise avec cet aspect de sa propre tradition qui contredisait trop son choix délibéré en faveur du renoncement. De ces difficultés témoignent les interminables débats internes sur la continuité, ou l'absence de continuité, entre plaisirs sensibles et félicité brahmanique, sur l'articulation exacte des états de maître de maison et de *saṅnyāsin*, etc. Les solutions varient avec les tendances personnelles des auteurs mais le sentiment d'une certaine discrépance entre les deux types d'expérience est partagé par tous. Or c'est la même discrépance qui se manifeste dans le contexte de l'*ahaṃkāra*. Nié, et même renié, au point d'arrivée, l'ego reste indispensable au point de départ : sans le phénomène de la conscience de soi, du cogito, la dialectique même du *tat tvam asi* serait privée de sens. Cette nécessité d'une référence — même provisoire — à l'ego et aux plaisirs sensibles est le talon d'Achille de l'Advaita. Abandonner une telle référence le conduirait, semble-t-il, dans les parages immédiats du bouddhisme, mais l'accentuer le ferait retomber dans le « sécularisme » de la Mīmāṃsā. Tout se passe comme si la pensée brahmanique classique, y compris l'Advaita, avait perdu l'un des secrets des *Upaniṣad*, celui d'une conciliation ingénue de la transcendance et de l'immanence, d'une troisième voie entre la mortification ascétique du Je et sa pérennisation par l'activité rituelle.

Or il se trouve qu'on assiste à partir des VIe-VIIe siècles de notre ère, en parallèle donc à l'épanouissement de l'école de Śaṅkara, à une véritable résurgence de ces thèmes upanishadiques négligés ou refoulés dans le Vedânta non-dualiste. Elle s'opère dans le cadre de cette lente et profonde métamorphose de l'hindouisme médiéval que l'on désigne conventionnellement par le terme de « Tantrisme ». Nous ne tenterons pas ici de donner une définition

générale du phénomène, encore moins d'en éclairer la complexe et mystérieuse préhistoire[1]. Nous n'entendons pas davantage suggérer l'existence d'une quelconque filiation directe entre ces textes et les anciennes *Upaniṣad*, car tout porte à croire, au contraire, que la littérature tantrique s'est développée en marge de l'orthodoxie brahmanique. Il reste qu'en dépit de l'hétérogénéité probable des milieux et des traditions une certaine intuition upanishadique de la positivité mystique (et non pas empirique!) de l'ego, demeurée inexploitée dans les *darśana* classiques, réapparaît dans le tantrisme et s'y avère féconde. C'est cette continuité thématique que l'on se propose de mettre en valeur ici, à l'exclusion de toute considération d'ordre historique. On cherche simplement à isoler un type, à cerner l'originalité d'une conception de l'ego dans laquelle celui-ci n'aurait plus à se renier pour s'accomplir, ne se rendrait pas homogène à la conscience absolue au prix d'un dépouillement systématique de toutes ses appartenances concrètes, mais se laisserait magnifier dans l'élan même de sa curiosité tournée vers le monde, dans l'ardeur même de ses attachements et aversions passionnés.

Il serait cependant abusif de parler *du* tantrisme comme s'il constituait une tradition monolithique, alors qu'il s'émiette en une myriade de sectes qui, le plus souvent, s'ignorent ou se combattent, visiblement peu conscientes de l'air de famille que nous, de l'extérieur, leur trouvons. Il convient donc de faire un choix parmi toutes ces « sectes » ou traditions particulières, et notre choix se porte tout naturellement sur le Śivaïsme du Kasmīr, la mieux (ou la moins mal) connue des écoles tantriques hindoues, celle qui, dans l'état actuel de la recherche, paraît avoir donné de son expérience yoguique et mystique la traduction philosophique la plus cohérente. De plus, cette école est, à sa manière, non-dualiste et son apogée se place entre les IXe et XIe siècles[2], ce qui incite encore davantage à tracer un parallèle entre elle et l'Advaita śaṅkarien.

Mais nous n'aborderons ici ce Śivaïsme du Kaśmīr que sous un angle très particulier : celui d'une réflexion 1) sur les pratiques par lesquelles l'expérience « profane », notamment affective, peut

1. Éléments de définition dans *Inde Classique*, § 1217-1229 (J. Filliozat) et article « Tantrisme » de l'*Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, pp. 731-734 (J. Varenne). Voir aussi *Clefs pour la pensée hindoue*, pp. 197-207.

2. L'école tout entière est dominée par la figure prestigieuse d'Abhinavagupta (950-1015 environ). Elle n'existe en fait que par lui, par la synthèse qu'il a opérée entre diverses traditions mystiques et spéculatives *(Kula, Krama, Pratyabhijñā...)* jusqu'alors plus ou moins indépendantes.

être désindividualisée et devenir moyen de délivrance, 2) sur les conditions de possibilité métaphysiques de ces pratiques. Quant aux autres aspects du système qui, matériellement tout au moins, en constituent l'essentiel : théorie de la connaissance, de l'action, de la parole, des *mantra*, cosmologie, physiologie mystique, interprétation symbolique du rituel, etc., ils ne seront évoqués que dans la stricte mesure où ils forment un cadre de référence indispensable à l'intelligibilité de telle ou telle de ces pratiques. Des pans entiers de la doctrine, comme par exemple la théorie de l'émanation phonématique[1], resteront ainsi en dehors de notre champ d'investigation. La logique du système voudrait que l'on commence par la description des pratiques elles-mêmes, de l'expérience *sui generis* qu'elles sont censées déclencher, et que l'on remonte à partir de là vers la conception de l'absolu qu'elles impliquent. Mais notre condition de purs observateurs extérieurs nous oblige, nous Occidentaux d'aujourd'hui, à faire le contraire, c'est-à-dire à quêter dans la dogmatique du système les points de repère théoriques sans lesquels ce *yoga* bien particulier risquerait de nous apparaître, faute d'une expérience personnelle adéquate, comme entièrement arbitraire et vain. Un autre secours nous viendra d'un aspect très remarquable de l'œuvre d'Abhinavagupta : ce qu'on peut appeler son « esthétique » ou plutôt sa théorie de la perception esthétique, dans les domaines de la poésie et du drame. Expérience transindividuelle, mais stabilisée en-deçà du recueillement mystique proprement dit, elle peut nous aider à imaginer, sinon à concevoir, par quelle alchimie la morne expérience quotidienne se laisse, aux dires de cette école, transfigurer[2].

1. Étudiée par A. Padoux in *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Pub. de l'ICI, fasc. 21, 1963.

2. La plupart des textes cités ici ont été édités à Srinagar dans la *Kashmir Series of Texts and Studies* (KSTS). On a eu recours aussi à cet instrument de travail véritablement unique que constitue la série des études (éditions avec traduction commentée) publiées par L. Silburn dans la collection de l'ICI. Longtemps méconnu en Inde même, parce que confiné à des milieux très restreints de « pandits » cachemiriens, le système y fait maintenant l'objet de travaux assez nombreux. Le premier en date — et qui demeure l'un des plus originaux, des plus clairs et des plus fiables — est celui de J. C. Chatterji (1914, réédité en 1962). L'œuvre de K. C. Pandey, touffue et plus historique que systématique, n'en constitue pas moins (*Abhinavagupta* et *Indian Aesthetics* notamment) une véritable encyclopédie de la doctrine. Signalons encore les travaux de R. Gnoli : traduction (italienne) du *Tantrāloka*, études sur la *Śivadṛṣṭi*, le *Parātriṃśikavivaraṇa*, l'esthétique d'Abhinavagupta etc., Nous ne pouvons que renvoyer à ces ouvrages — et d'abord à ceux de L. Silburn — le lecteur désireux de se donner une vue d'ensemble du Śivaïsme cachemirien et de son développement historique.

CHAPITRE PREMIER

LES FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES

A. La générosité de l'absolu : le spanda

Le Śivaïsme du Kaśmīr — que nous désignerons ici par son nom usuel de Trika[1] — ressemble à l'Advaita śaṅkarien en ce qu'il est, lui aussi, un non-dualisme de la conscience pure (*saṃvid*, *bodha*, *cit*, etc.). Il serait aisé d'y retrouver la même démarche fondamentale qui consiste à remonter des phénomènes particuliers à l'auto-luminosité *-svayaṃprakāśatā-* comme au principe ultime de la manifestation. Ce point sera supposé acquis ici et notre enquête ne portera que sur les différences significatives qui séparent les deux écoles. Mais, plutôt que de confronter immédiatement deux dogmatiques constituées, mieux vaut essayer de déceler, au niveau même de l'expérience, l'écart subtil par lequel se signale l'originalité du projet philosophique et mystique propre au Trika.

L'intuition fondatrice de la doctrine pourrait être formulée en ces termes : l'instabilité de la conscience empirique, sous ses divers aspects de distraction, d'imagination déréglée, de curiosité extravertie, de crainte et d'espoir, etc., n'est pas quelque chose de purement négatif, ne fait pas que traduire l'emprise sur nous de l'*avidyā*, mais atteste, au contraire, la présence en nous d'une in-quiétude constitutive de la conscience absolue elle-même, d'une sorte d'expansivité et d'effervescence spontanée à travers laquelle,

1. Le système est dit « trinitaire » parce qu'il admet trois réalités fondamentales : Śiva, sa *śakti* et l'âme individuelle *-aṇu-*, parce que sa non-dualité *(abheda)* intègre aussi la dualité *(bheda)* et la dualité-et-non-dualité *(bhedābheda)*, parce qu'il comprend les trois écoles Kula, Krama et Pratyabhijñā, etc. Mais le terme *Trika* a suscité bien d'autres « justifications » symboliques et mystiques ; détails dans K. C. Pandey, *Abhinavagupta*, pp. 294-296 et 597-603.

échappant à l'inertie et à la mort, elle se réalise justement comme conscience. D'où il suit 1) que la conscience est, dans ses profondeurs, dénuement créateur, attente et appel de la manifestation cosmique ; 2) que son rapport à la multiplicité, avant d'être souillure et aliénation, est jouissance, parce qu'il représente sa possibilité la plus intime ; 3) que le malheur de l'existence finie tient moins à l'appropriation par la conscience de contenus étrangers fictifs (le corps et autres *upādhi*) qu'à un certain engourdissement de son dynamisme intrinsèque qui la fait s'obnubiler sur ces contenus, ses propres créations, et l'empêche de revenir à elle-même en les dépassant ; 4) que la reconquête de soi — l'abolition de la distance entre conscience empirique individuelle et conscience absolue — passe moins par une conversion du regard vers l'intérieur (comme dans l'Advaita, le Yoga classique, etc.) que par une sorte de sursaut héroïque de la conscience secouant sa propre léthargie. Il apparaîtra vite que les grands thèmes du Trika : la substitution du couple Siva-*śakti* au couple *brahman-māyā*, de la *pūrṇāhaṃtā* (« l'égoïté en sa plénitude ») à l'*ātman*, la procession des hypostases, la valorisation « yoguique » de l'expérience perceptive et affective, etc., ne font eux-mêmes qu'exploiter cette intuition originelle et ses conséquences directes. Nous commencerons donc par examiner quelques textes consacrés à dévoiler cet affleurement d'un dynamisme positif dans la conscience empirique elle-même.

Pour qu'il y ait activité de pensée — et non pas simple apparence d'une telle activité — la première condition à remplir est la présence d'un sujet pensant, témoin fixe des multiples idéations. Le Trika paraît ainsi d'abord s'accorder avec l'Advaita dans sa critique de la théorie bouddhiste de la connaissance (ici du *Vijñānavāda*) : « On affirme que les objets doivent résider dans la conscience pure pour pouvoir se distinguer (les uns des autres). Mais cela n'est pas possible s'ils reposent sur une conscience pure constituée d'actes de connaissance distincts. Mais si les objets, bleu, plaisir, etc., sont conduits dans le Je, le grand océan de la conscience qui a forme de sujet connaissant, par le moyen d'actes de conscience distincts, de connaissances déterminées jouant le rôle de rivières et de fleuves, et y reposent face à face, alors (seulement) ils donnent lieu à une connaissance »[1]. En réalité,

1. *saṃvinniṣṭhā hi viṣayavyavasthitayaḥ iti yat ucyate tat na bhinnarūpapramātmaka-saṃvinmātraviśrāntyā siddhyati | api tu tāstā vibhinnāh saṃvido niścayarūpāḥ pramāt-māno yāḥ tānyeva mukhāny upāyā taiḥ mukhaiḥ nadīsrotaḥsthānīyaih yady amī bhāvā nīlasukhādaya udyamānā ekasmin ahamiti pramātṛrūpe mahāsaṃvitsamudre prati-tiṣṭhanti — ābhimukhyena viśrāntiṃ bhajante tata ... yat jñāteyaṃ tat upapattyā ghaṭate* ... IPV, I 7 2, vol. I, p. 281 sq. On a omis ici quelques uns des synonymes dont se sert Abhinavagupta pour gloser les termes de la *kārikā* d'Utpaladeva.

ce qui est recherché ici, c'est moins l'unité d'un support permanent des vécus (comme dans les épistémologies brahmaniques) que celle d'une activité de mise en relation. Le propre du Trika est, en effet, de souligner cette propriété qu'a la conscience de conférer l'unité au divers qui vient se refléter en elle. « Les animaux eux-mêmes — remarque Abhinavagupta — savent tous, par leur expérience personnelle, que l'eau et le feu, lorsqu'ils accèdent à l'unité en venant reposer dans la conscience pure, ne sont plus choses opposées »[1]. Il est vrai que n'importe quel Advaitin pourrait reprendre ce jugement à son compte, à condition de l'interpréter dans le sens d'une réduction du divers hétérogène à l'essence unique de la conscience, réduction comparable à celle subie par des combustibles d'origine diverse qui viennent à être consumés en un feu unique. Dans l'Advaita, en effet, comme déjà dans le Sāṃkhya, c'est la cause matérielle (l'*upādāna*) qui prévaut : les objets sensibles particuliers ne sont rien de plus que la matière dont ils sont faits. Du point de vue de l'Advaita, ils sont faits de conscience et leur forme individuelle est irréelle, pure construction imaginaire. Lors donc que la conscience les « pense », ils se dissolvent en elle aussitôt, comme les fameuses poupées de sel plongées dans la mer. La conscience pure n'a pas besoin d'eux et reste comme indifférente à leur structure particulière. Elle ne fonctionne que comme leur substrat commun et permanent. Dans le Trika, au contraire, la conscience pure supporte le divers *en tant que tel* ; mieux, elle a besoin de paraître se nier et se disperser en lui pour exister comme conscience.

Une des *kārikā* les plus importantes d'Utpaladeva proclame : « L'essence de la manifestation est le ressaisissement infini. Autrement, la simple luminosité (de la conscience), bien qu'affectée par les objets, resterait non-pensante, comme le cristal, etc. »[2]. La distinction capitale ici introduite — et qui marque une coupure radicale avec l'Advaita — est celle du *prakāśa*, la simple luminosité de la conscience, et du *vimarśa*, le ressaisissement infini. Pour comprendre le sens de cette distinction nous aurons recours aux deux commentaires, également remarquables, qu'Abhinavagupta a donnés de cette strophe dans l'IPV et l'IPVV. Voyons tout d'abord le début du second commentaire : « ... Si, en effet, la liberté, caractérisée par le ressaisissement infini, ne constituait pas la forme propre de cette (manifestation), la simple luminosité

1. *sarvasya tiraśco 'pi etat svasaṃvedanasiddhaṃ yat samvidantarviśrāntam ekatām āpādyamānam jalajvalamapi aviruddham* ... IPV, II 3 14 ; vol. II, p. 118.

2. *svabhāvam avabhāsasya vimarśaṃ vidur anyathā | prakāśo 'rthoparakto 'pi sphaṭikādijaḍopamaḥ ||* IPV, I 5 11 ; vol. I, p. 196.

(de la conscience) resterait confinée en elle-même, et il en irait de même pour la cruche. Dans ces conditions, une différence, caractérisée par une relation de chose pensante à chose non-pensante, ne s'établirait pas davantage entre l'essentiellement lumineux et le non-lumineux qu'entre la cruche et l'étoffe. Direz-vous que la luminosité est en relation avec un Autre? (Nous répondrons que) la cruche aussi est en relation avec l'argile. Direz-vous qu'elle est produite par un Autre? Mais un moment de la cruche est pareillement (produit) par un autre (moment). Direz-vous que la manifestation est produite de telle manière qu'elle forme avec un Autre une unique constellation de facteurs? Mais cette (constellation) unit aussi bien (dans l'objet) la forme-couleur à la saveur. Direz-vous que l'essence de la manifestation s'explique par sa tension vers un Autre? Dans ce cas, l'aimant serait aussi manifestation, puisqu'il est « tendu » vers le fer »[1].

Abhinavagupta montre ici ce que le *vimarśa* ne peut pas être, nous préparant ainsi à comprendre, sur le mode positif, ce qu'il est. Toute sa réflexion tourne autour de la difficulté suivante : la manifestation doit pouvoir révéler l'objet tel qu'il est, sans le modifier par une manipulation quelconque. Son symbole naturel est donc bien celui de la lumière -*prakāśa*- qui se contente, en écartant l'obstacle des ténèbres, de laisser les visibles entrer en contact avec les sens sans jamais réagir avec eux. Or le « contact » n'est jamais qu'un certain type de relation entre deux objets appartenant à un même monde. Il est donc, en lui-même, aveugle : loin d'expliquer le fait primaire de la coexistence de ces termes, il le présuppose. Une seconde « lumière » devra donc venir illuminer cette nuit du pur contact extérieur, et ainsi de suite à l'infini. L'adversaire peut bien alors proposer diverses modalités possibles du contact : la relation en général, le rapport de cause à effet, l'appartenance des termes en contact à un même ensemble, la « tension vers », toutes souffrent du même défaut, celui de n'être applicables qu'à des objets supposés déjà intégrés à un seul et même champ de conscience et donc d'entraîner une régression à l'infini.

Le texte de l'IPV, après avoir exposé la même idée de manière plus succincte, poursuit : « ... Là où des choses comme le cristal, etc. s'avèrent incapables de se ressaisir elles-mêmes, ainsi que les

1. *yadi hi parāmarśalakṣaṇaṃ svātantryam asya rūpaṃ na bhavet prakāśaḥ svātmani prakāśo ghaṭo 'pi svātmani ghaṭaḥ tataśca ghaṭapaṭayoriva svātmanaḥ prakāśāprakāśayorapy ajaḍajaḍabhāvalakṣaṇo na bhavet viśeṣaḥ | parasya saṃbandhī prakāśaḥ — iti cet, ghaṭo 'pi mṛdaḥ saṃbandhī | pareṇa janita iti cet, ghaṭakṣanāntaram apy evam | pareṇaikasāmagrījanyatvaṃ bodhasya — iti cet, rupeṇapi rasasya tat | paronmukhatā bodhatvaheturiti cet, ayaskānto 'pi bodhaḥ syāt lohonmukhatvāt* | IPVV I 5 11 ; vol. II, p. 174.

cruches, etc. (reflétées en elles), elles apparaissent comme non-pensantes et l'action de se ressaisir comme la vie même de la conscience. Son essence est la liberté dans l'intériorisation et l'extériorisation (des objets) ; elle appartient par nature à la manifestation, se caractérise par un repos en elle-même et ne dépend de rien d'autre »[1]. Le *vimarśa* désigne donc une dimension de fuite et d'absence essentielle à toute espèce de conscience, une manière, pour elle, de ne jamais coïncider avec son contenu de l'instant présent, de prendre ses distances, au contraire, et de se récupérer, en même temps que l'objet, à la faveur de cette distanciation même. Le *vimarśa* apparaît ainsi sous l'aspect de la liberté *-svātantrya-* et cette liberté est la « vie même de la conscience », ou la lumière de la lumière, en ce sens qu'elle préserve d'instant en instant l'essence de la conscience en l'empêchant de s'identifier à un donné quelconque et, par là, de retomber elle-même dans le plan de l'objectivité. C'est cette profondeur de champ infinie — au sens optique de l'expression — qui évite ici la régression à l'infini : en refusant toute « fascination », en ne se fixant sur aucun objet déterminé, la conscience reste ouverte, disponible pour l'infinité des contenus de pensée possibles. Elle sait ce qu'elle fait à la seule condition de ne pas être tout entière à ce qu'elle fait. Autrement, elle serait semblable au cristal, etc., c'est-à-dire, au mieux, à une machine à enchaîner des opérations logiques qui fonctionnerait pour le compte d'un autre. Toutes ces considérations expliquent qu'on ait choisi ici de traduire par « ressaisissement infini » le terme *vimarśa* qui signifie littéralement « le fait de s'aviser »[2]. Il ne s'agit en effet ni d'un acte exprès de réflexion — qui aurait à se redoubler indéfiniment — ni d'une propriété possédée passivement par la conscience, au sens où le cristal, par exemple, se trouve être transparent sans avoir à se faire tel. On le décrirait mieux comme une extase créatrice intemporelle à travers laquelle la conscience se pose dans son autonomie et sa plénitude absolues.

Cependant, l'accès à une notion de ce genre nous est rendu malaisé par l'habitude que nous avons d'associer mouvement et imperfection, soit qu'avec Aristote nous pensions le mouvement

1. ... *ātmānaṃ taṃ ca ghaṭādikaṃ sphaṭikādiḥ na parāmarṣṭuṃ samartha iti jaḍaḥ / tathā parāmarśanam evājāḍyajīvitam antarbahiṣkaraṇasvātantryasvarūpaṃ svābhāvikam avabhāsasya svātmaviśrāntilakṣaṇam ananyamukhaprekṣitvaṃ nāma* / IPV I 5 11, vol. I, p. 198.

2. On peut, en première approximation, considérer les termes *parāmarśa* et *pratyavamarśa* comme ses synonymes. Ils sont cependant séparés par certaines nuances. On consultera à ce sujet les index établis par L. Silburn, surtout ceux de la *Mahārtha-mañjarī* et du *Vijñānabhairava*.

en termes de passage de la puissance à l'acte, soit que nous y décelions, avec le substantialisme brahmanique, l'effort douloureux d'un sujet à la recherche de ce qui lui fait défaut. Aussi verrons-nous le Trika gloser *vimarśa* par une foule d'équivalents imagés qui ont en commun d'évoquer un mouvement « pur », dégagé des servitudes inhérentes au mouvement ordinaire grossier *(sthūla)*. Ces images se répartissent en deux catégories principales. D'un côté, les « schèmes de l'inchoation » : ils visent à bannir de l'esprit toute idée de progression laborieuse vers un but lointain, *a fortiori* de fatigue et de ralentissement. D'où l'emploi de termes comme *udyama* (ou *udyoga*) « élan » (la toute première phase du mouvement, par exemple le jaillissement du jet d'eau avant que la pesanteur n'en ait infléchi la courbe), *ullāsa* qui connote la légèreté de celui qui bondit de joie[1], *ucchūnatā* « la tumescence » (qui précède l'éclosion), *saṃrambha* « le branle-bas de combat (intérieur) » ou la mobilisation en vue d'une activité. Mais le meilleur de ces termes est peut-être encore celui d'*aunmukhya*, littéralement « le fait de lever son visage vers ». C'est ainsi qu'un passage célèbre de la *Śivadṛṣṭi* déclare : « Une onde calme est (soudain) fortement agitée. Si l'on y jette les yeux, en ce premier instant, on perçoit un soulèvement ; ou bien c'est le premier tremblement observé lorsqu'on referme le poing. (De même), lorsque la conscience (jusque là) confinée en elle-même s'oriente vers la construction (d'un monde), l'éclosion de ce désir est appelée « soulèvement »[2]. L'*aunmukhya* est, si l'on veut, attente, mais une attente parfaitement confiante et heureuse, car il n'y a pas de véritable distance entre le but et le point de départ : vouloir fermer le poing, par exemple, et le fermer sont, dans les conditions normales, une seule et même chose.

La seconde famille d'images schématise le mouvement comme « oscillation sur place ». Elle est complémentaire de la première et sert à écarter toute idée de mouvement grossier (le transport dans

1. En fait, le terme appartient à la famille des mots qui signifient d'abord « briller », d'où « se manifester ». Mais comme le Trika attribue toute manifestation à un élan créateur, c'est cette dernière valeur qui prédomine. La nuance de joie aussi est, comme on le verra plus loin, intimement associée à celle d'élan. Remarquons que le *sattva* du *Sāṃkhya* contenait déjà en puissance toutes ces valeurs. Quant à *ullāsa*, on pourrait encore le rendre, en reprenant appui sur l'étymologie, par « pétulance », « jubilation » ou même « lascivité ».

2. *gacchato nistaraṅgasya jalasyātitaraṅgitām || ārambhe dṛṣṭim āpātya tadaunmukhyaṃ hi gamyate | vrajato muṣṭitāṃ pāṇeḥ pūrvaḥ kampas tadekṣyate || bodhasya svātmaniṣṭhasya racanāṃ prati nirvṛtiḥ | tadāsthāpravikāso yas tadaunmukhyaṃ pracakṣate ||* SD, I 13b - 15, p. 15. On serait tenté de traduire *aunmukhya* par « intentionnalité », au sens de la phénoménologie, mais ce serait là un grave contre-sens car il n'y a pas ici d'attente vide que viendrait combler une intuition correspondante.

l'espace, par exemple) en même temps qu'elle aide l'imagination à passer d'une idée inadéquate du *vimarśa*, celle qui le représente comme une succession indéfinie d'actes de prise de conscience, à son idée adéquate d'acte pur, de jaillissement de l'éternel présent. Appartiennent à cette famille les termes *kṣobha* « agitation » ou « effervescence », *ghūrṇi* « tourbillonnement », *sphuraṇa* « scintillement », et surtout *spanda*. Le Trika fait de cette image un usage si fréquent qu'à juste titre on l'appelle souvent le *Spandaśāstra*. Le terme peut se traduire par « vibration ». Or une vibration est d'ordinaire une oscillation si rapide qu'elle vient à être perçue qualitativement, et non plus comme va-et-vient dans l'espace. L'image autorise ainsi une sorte de passage à la limite : le dynamisme de la conscience est d'abord confusément représenté comme une succession perpétuelle d'aller-retours entre la conscience elle-même et ses objets. Mais si l'on accélère par la pensée le rythme de ces oscillations pendulaires, il viendra un moment où l'intervalle entre deux « stations » successives de la conscience en elle-même (ou sur l'objet) sera trop court pour être encore perçu, ou plutôt imaginé. A celui qui ne l'a pas suivie mentalement dans son accélération (le Vedāntin, par exemple) la conscience pourra alors sembler immobile, mais non à celui qui s'est livré sur lui-même à une telle expérience. Celui-là ne sera plus tenté d'opposer mouvement et repos, conscience d'objet et conscience de soi, présence au monde et transparence à soi de la conscience.

Cette manière qu'a le *spanda* de se présenter comme la pulsation ou le frémissement invisible qui anime l'univers est bien résumée dans le passage suivant du *Tantrāloka* : « Parce qu'elle a la nature d'un ressaisissement infini, cette (conscience) est douée d'une résonance propre qui jamais ne s'éteint et que l'on appelle le Grand Cœur Suprême. Ce ressaisissement de soi dans le Cœur, d'où procède et où se résout l'univers entier, et qui est présent au début et à la fin de la saisie des objets, les Traités l'appellent la vibration universelle. Elle est, en elle-même, effervescence. Elle consiste en un certain mouvement, en une manifestation qui ne se réfère à rien d'autre (qu'elle-même). Sans elle, sans cette houle de l'océan de l'aperception, la conscience pure ne serait pas. C'est en effet le propre de la mer que d'être (tantôt) houleuse et (tantôt) étale. Cette (vibration) est l'essence de l'univers. En effet, le monde non-pensant a la conscience pure pour essence, car son fondement est assuré par elle ; et cette dernière, à son tour, a le Grand Cœur pour essence »[1]. Alors que le Yoga classique, par

1. *parāmarśasvabhāvatvād etasya yaḥ svayaṃ dhvaniḥ || sadotitaḥ sa evoktaḥ paramaṃ hṛdayaṃ mahat | hṛdaye svavimarśo 'sau drāvitāśeṣaviśvakaḥ || bhāvagrahādiparyan-*

exemple, se propose comme but suprême le *cittavṛttinirodhaḥ* ou « cessation des fluctuations mentales » et donc cherche à transformer en mer d'huile « l'océan de l'aperception », le Trika considère l'alternance du mouvement et du repos comme inhérente à la conscience même. Parler d'« alternance » n'est d'ailleurs qu'une grossière approximation lorsqu'il s'agit de décrire la vibration infiniment rapide du *spanda*, celle qui a lieu dans un instant qui ne passe pas. Elle est une manière d'inspiration créatrice, de possession implicite ou de compréhension intuitive du divers, qui préexiste, coexiste et succède à la fois à la manifestation extérieure de celui-ci. C'est pourquoi le Trika la décrit volontiers aussi comme résonance ou « parole suprême » *parā vāk*. Le *spanda* est en effet comparable à cette unité de sens, encore indivise, du discours chez celui qui, sans avoir effectivement pris la parole, sait déjà ce qu'il a à dire.

Mais le *vimarśa* ne se réduit pas à une condition générale de possibilité des comportements conscients que seule une réflexion, procédant régressivement, serait susceptible de mettre en évidence. Il affleure dans n'importe lequel de ces comportements, de manière plus ou moins visible cependant. Et c'est pourquoi il est possible de découvrir, dispersées à travers toute la littérature du Trika, des analyses phénoménologiques avant la lettre où les auteurs cherchent à faire toucher du doigt, dans des cas particulièrement favorables, ce rôle du *vimarśa*. Nous prendrons comme exemples deux passages du commentaire d'Abhinavagupta à la *kārikā* I 5 19 d'Utpaladeva : « Même à l'instant de la présence immédiate (de l'objet), il y a ressaisissement. Sinon, comment les actions de courir, etc. pourraient-elles, sans un processus de mise en relation, s'accomplir? »[1]. Pour éclairer cette strophe Abhinavagupta se tourne tout d'abord vers la question classique de l'apprentissage de la convention linguistique chez l'enfant : « Il est certain, en tout cas, que (la perception indéterminée) est associée à une sorte de discours (intérieur), équivalent de l'action de montrer du doigt, etc., et appartenant à l'essence de la pure conscience. Autrement, l'enfant ne retirerait aucun enseignement de son premier contact avec la pratique du langage. L'enfant

tabhāvī sāmānyasaṃjñakaḥ | spandaḥ sa kathyate śāstre svātmany ucchalanātmakaḥ || kiṃciccalanam etāvad ananyasphuraṇaṃ hi yat | ūrmir eṣā vibodhābdher na saṃvid anayā vinā || nistaraṅgataraṅgādivṛttir eva hi sindhutā | sāram etat samastasya yaccit-sāraṃ jaḍaṃ jagat || tadadhīnapratiṣṭhatvāt tatsāraṃ hṛdayaṃ mahat | TAl. IV 181b-186a ; vol. III, pp. 211-216.

1. *sākṣātkārakṣaṇe 'py asti vimarśaḥ katham anyathā | dhāvanādyupapadyeta prati-saṃdhānavarjitam ||* IPK I 5 19, vol. I, p. 225.

entend, à travers une succession de perceptions indéterminées, un mot (particulier) ; il voit en face de lui l'objet (dénoté par ce mot), et derechef son emplacement vide sur le sol. Comment l'intuition : « telle chose est l'objet de tel (mot) » pourrait-elle jaillir dans son cœur à la (seule) audition des paroles « amène la cruche » et « enlève-la », de sorte qu'il réalise : « ce mot désigne la cruche, celui-là (l'action d')amener, celui-là (l'action d')enlever »? Cette (activité d'apprentissage) est essentiellement synthétique et la synthèse, à son tour, n'est autre que la détermination (de la perception) »[1].

Abhinavagupta se conforme ici à un schéma admis aussi par l'Advaita[2] — qui l'a d'ailleurs emprunté à l'école Mīmāṃsaka de Kumārila — selon lequel l'apprentissage de la convention linguistique procède d'abord par formation de couples élémentaires mot-sens. Il se réfère d'autre part à la doctrine bien connue des logiciens bouddhistes qui, dans toute perception, distinguent un premier moment, ineffable, de pure sensation « libre de construction mentale » *-nirvikalpaka-* et un second moment « comportant une construction mentale » *-savikalpaka-* et susceptible, comme tel, d'être exprimé par le langage. Or, pour les bouddhistes, la légitimité du passage au second moment *-savikalpaka-* est seulement d'ordre pragmatique. La forme de l'objet perçu n'est pas réellement sa forme propre, mais une forme projetée sur le pur « ceci » inexprimable qu'il est par l'imagination transcendantale ou *kalpanā*. Abhinavagupta entend donc démontrer que le fait même de la possibilité d'un apprentissage par le petit enfant de la convention linguistique interdit de pratiquer ce genre de coupure métaphysique entre les deux stades successifs par lesquels passe toute perception.

Que se passe-t-il en réalité? Le processus de l'apprentissage se laisse décomposer en plusieurs stades. Au stade 1) l'enfant entend « amène (la) cruche » (rappelons que l'article défini n'est pas normalement exprimé en sanskrit). Il ne peut évidemment

1. *iha tāvat caitanyasya ātmabhūto 'ṅgulinirdeśādiprakhyo 'bhilāpayogaḥ / anyathā bālasya prathamaṃ vyavahāre vyuttpatir eva na syāṭ / nirvikalpavijñānaparaṃparayā hi taṃ śabdaṃ śṛnoti tam arthaṃ puraḥ paśyati punaḥ tadviviktaṃ bhūtalaṃ paśyatīti ghaṭam ānaya — naya — iti vyavahārāt katham asyāyam artho hṛdi parisphuret / ghaṭa itīdam ānaya itīdam naya itīdam iti yojanāprāṇo hi ayam arthaḥ / yojanā ca vikalpavyāpāraḥ* / IPV I 5 19 ; vol. I, p. 225 sq.

2. On le rencontre, par exemple, en NS III 31 et en SS I 362. Techniquement appelé *abhihitānvayavāda*, « doctrine de l'enchaînement (dans la phrase) des mots (déjà en eux-mêmes) signifiants », il s'oppose à l'*anvitābhidhānavāda* ou « doctrine selon laquelle les mots (ne) signifient (qu')une fois enchaînés (dans une phrase) ». Cette seconde doctrine, qui remonte à Prabhākāra, ne conçoit d'ailleurs pas de manière foncièrement différente le processus de l'apprentissage du langage.

pas « reconnaître » ces vocables qu'il n'a jamais entendus. Sa perception reste donc, par la force des choses, au stade *nirvikalpa*. Au stade 2) il voit arriver un « je ne sais quoi », car il n'est pas censé avoir déjà vu une cruche, *a fortiori* en connaître l'usage et le nom. Ici encore, sa perception ne peut pas devenir, d'elle-même, déterminée. Au stade 3) il entend : « enlève (la) cruche », ce qui paraît devoir constituer une nouvelle perception indéterminée. Au stade 4) enfin, l'enfant constate que le « je ne sais quoi » n'est plus là. Cette succession de purs vécus inexprimables (pour l'enfant) semble devoir rester stérile pour l'apprentissage du langage. Or l'expérience montre que si le processus a pu se dérouler normalement, ou a pu être répété suffisamment pour éliminer toute espèce d'ambiguïté, l'enfant en tire un triple enseignement. Il sait désormais identifier cette chose arrondie, etc. comme étant une « cruche » et, de même, il a associé les vocables « amener » et « enlever » — laissons de côté, ici, les problèmes spécifiques de l'apprentissage des classes de mots, des genres, nombres, modes temps, etc. — aux actions correspondantes. Il a compris notamment que le son « cruche », figurant dans les deux commandements qu'il a entendus, devait aussi être l'élément commun aux deux processus observés et, donc, ne pouvait désigner que la chose amenée puis enlevée. A partir de là, il lui a été facile d'associer « amener » à la première action et « enlever » à la seconde. L'enfant est maintenant armé pour étendre son vocabulaire : chaque fois que « cruche », « amener » ou « enlever » seront prononcés devant lui associés à un nouveau vocable, et en rapport avec un processus observable, il sera en mesure de connaître le sens de ce nouveau vocable. Mais pour briser, au niveau du premier contact avec le langage, le cercle vicieux de l'indétermination, il a fallu que les trois perceptions initiales *nirvikalpa* (deux auditives et une visuelle) se soient déjà distinguées les unes des autres d'une certaine manière et que cette distinction ait été retenue par l'enfant à travers les processus mentaux ultérieurs de confrontation, d'élimination, etc. C'est cette sourde effervescence des contenus mentaux qui, incapables de demeurer confinés chacun en lui-même, dessinent en pointillé tout un réseau d'oppositions et d'affinités mutuelles, c'est ce proto-langage antérieur à toute convention (et, à ce titre, comparable au geste « naturel » de montrer du doigt) qu'Abhinavagupta désigne ici par *vimarśa*[1].

Un second exemple, plus directement amené par le texte même

1. La discussion ne s'arrête pas là, l'adversaire faisant appel à un rôle possible des traces laissées par les vies antérieures de l'enfant. Mais l'essentiel a été dit dans les premières lignes.

de la *kārikā*, a trait aux actions « précipitées » qui pourtant réussissent. « Admettons (avec les bouddhistes) que la perception immédiate soit, par nature, instantanée. La présence en elle du ressaisissement n'en est pas moins nécessaire. Autrement, une personne courant éperdument, en obéissant à une préoccupation unique, ne parviendrait jamais là où elle le désire ; ou bien celui qui prononce à toute vitesse une série de phonèmes n'arriverait pas à les prononcer ; ou encore celui qui récite en toute hâte un recueil de formules magiques ne parviendrait pas à réciter ce qu'il veut. En fait, l'ensemble d'un tel processus (par exemple celui de courir) peut s'analyser ainsi : avoir conscience de tel emplacement, désirer y poser le pied, l'y poser, prendre conscience de l'y avoir effectivement posé, envisager à nouveau le projet (global), désirer (repartir), prévoir un nouvel emplacement, désirer y poser le pied, etc. Comment serait-il donc possible de parvenir à l'endroit désiré sans un ressaisissement (perpétuel) fait d'unification et de séparation? Il en va de même pour la récitation, la lecture à haute voix, etc. où les organes (de phonation) doivent entrer en contact avec (différents) lieux d'articulation »[1]. Cet exemple est peut-être encore plus révélateur que le premier. L'adversaire ne peut guère songer ici à invoquer les *saṃskāra* formés à partir de l'expérience antérieure, car il s'agit, dans chacun des cas évoqués, d'une situation concrète et, en tant que telle, inédite. Ainsi l'homme qui, en ce moment, court éperdument a certes « appris à courir », à franchir de telle manière telle espèce d'obstacle, etc., mais il n'a jamais effectué ce parcours-ci dans les circonstances mêmes de l'instant présent. Il lui faut donc, pour une part au moins, improviser sa conduite, s'adapter au terrain et ne pas se contenter de laisser jouer des automatismes. Si Abhinavagupta décompose sa course en une succession d'opérations élémentaires (poser un pied ici, se demander où il va poser l'autre, etc.), c'est, bien entendu, pour faire ressortir l'impossibilité pratique d'un comportement réfléchi et analytique en de telles circonstances. Si donc l'homme parvient malgré tout à son but, c'est que son projet global, l'idée fixe qui le fait se précipiter vers tel endroit, est pour lui comme une source d'inspiration

1. *bhavatu vā kṣaṇamātrasvabhāvaḥ sākṣātkāraḥ tatrāpy asti vimarśaḥ | avaśyaṃ caitat — anyatheti yadi sa na syāt tat ekābhisaṃdhānena javāt gacchan tvaritaṃ ca varṇān paṭhan drutaṃ ca mantrapustakaṃ vācayan nābhimatam eva gacchet uccārayet vācayet vā | tathā hi tasmin deśe jñānam ācikramisākramaṇamākrāntatājñānaṃ prayojanāntarānusaṃdhānaṃ titīrṣā deśāntarānusaṃdhiḥ | tatrāpy ācikramiṣā ityādinā saṃyojanaviyojanarūpeṇa parāmarśeṇa vinā abhimatadeśāvāptiḥ kathaṃ bhavet | evaṃ tvaritodgrahaṇavācanādau mantavyam | tatra viśeṣataḥ sthānakaraṇākramaṇādiyogaḥ |* IPV, I 5 19, vol. I, p. 229.

secrète, permanente et infaillible. Il est, littéralement, téléguidé par son but. Comprenons bien que le *vimarśa* est interprété ici comme une intuition unitaire, achevée en elle-même, et qui est à sa décomposition en micro-décisions élémentaires ce que le cercle est aux polygones réguliers qui ne réussiront jamais à en épouser parfaitement la courbure, même en augmentant indéfiniment le nombre n de leurs côtés.

Ainsi, parce qu'il est fondamentalement une doctrine de la liberté, le Trika répugne à toute opposition rigide du connaître et de l'agir. La connaissance, comme contemplation ou accueil passif de la forme propre des objets, l'action comme simple modification de la forme des objets, ou comme déplacement dans l'espace, etc. lui apparaissent être des abstractions. Tout ce qui n'est pas animé de l'intérieur par le ressaisissement infini retombe, selon cette doctrine, sur le plan de l'objectivité et n'existe que pour un autre. Positivement, des textes comme l'IPV et l'IPVV notamment sont en grande partie consacrés à montrer comment les principales fonctions de la conscience : analyse, synthèse, mémoire, identification et différenciation, décision volontaire, etc. se supposent les unes les autres et ne sont possibles que sur le fondement commun de la liberté, elle-même comprise comme révélation intérieure permanente, intuition créatrice, langage d'avant le langage.

* * *

Toutes les analyses précédentes impliquent que le *vimarśa*, appréhendé tout d'abord au niveau des opérations de la conscience humaine, n'en est pas moins considéré, sous les noms de Grand Cœur, Parole Suprême, Je absolu, etc., comme un aspect de l'absolu lui-même. Le lecteur formé à la philosophie occidentale ne manquera pas de soupçonner ici la présence d'une certaine extrapolation illégitime, d'une sorte de coup de force théologique reportant en Śiva le dynamisme et l'inquiétude qui caractérisent en propre la finitude humaine. Ce genre d'objection suppose que la « liberté » constitutive du *vimarśa* ne saurait être autre chose que liberté « par rapport à quelque chose » (freedom from), liberté de suspendre son jugement, de fuir dans l'imaginaire telle ou telle situation empirique, de transgresser une norme, de refuser une évidence, etc. Or la liberté dont fait état le Trika, celle-là même qu'il prétend mettre en évidence à l'intérieur de n'importe quel vécu, est une véritable « autarkeïa », une auto-suffisance ontologique, en même temps qu'un pouvoir absolu de création (freedom to). Loin de se réduire à une simple capacité subjective de déviance et de distanciation, dont le déploiement dans la dimension du pur

imaginaire laisserait intacte la « réalité extérieure », elle lui apparaît comme une authentique promotion de soi dans l'être. La doctrine n'a pas à formuler une question du genre : « l'élévation à l'absolu de cette liberté est-elle ou non légitime », puisque, dans l'expérience la plus triviale, c'est déjà Śiva en personne qu'elle voit fulgurer en son autonomie absolue. Son problème sera, au contraire, de comprendre comment cette liberté réalise le tour de force suprême de se paralyser et de s'obscurcir elle-même pour produire l'homme ordinaire, celui qui s'appréhende limité dans son savoir et dans son pouvoir. Mais, avant d'en arriver là, nous voudrions montrer, sur l'exemple de la temporalité, comment le Trika conçoit cette présence dans le sujet fini lui-même, de la liberté ou de l'auto-affirmation plénière.

La temporalité comme étirement et arrachement à soi, comme impossibilité de toute coexistence des vécus du sujet, se donne comme la négation même de cette entière possession et concentration de soi-même dans l'instant qui définit le *vimarśa*. La philosophie du Trika a donc à montrer que cette temporalité s'enracine dans un éternel présent où le sujet fini lui-même est à jamais installé, de sorte que la disposition de son expérience selon l'avant et l'après, et *a fortiori* sa limitation dans le temps, relèvent de la pure apparence. Un des textes les plus éclairants à cet égard est celui-ci : « La cause du jugement : « cette chose apparaît pour la première fois » est cet (autre) jugement : « cette cruche n'est pas apparue auparavant », lequel comportera toujours un souvenir, quel qu'il soit, relatif à un passé privé de la manifestation de cette cruche. Autrement, les notions « auparavant » et « non apparu » ne seraient pas possibles, étant donné l'absence d'une représentation de ce passé. Et la cause de ce souvenir est une expérience directe de ce temps privé de la manifestation de la cruche... Lors donc qu'on réalise : « Moi, sujet conscient, j'existe maintenant, mais je n'existais pas auparavant », cela implique un souvenir de ce temps passé ; et ce souvenir, à son tour, implique l'expérience directe de ce temps. Ainsi se trouve réfutée (l'opinion) du sujet conscient selon laquelle il n'a pas existé et ne s'est pas manifesté dans le passé. Dire : « A l'époque de l'Avatar Rāma, je n'existais pas », c'est affirmer sa propre expérience directe de ce temps. Direz-vous que la connaissance de ce temps nous est procurée par la Tradition religieuse? — Mais la Tradition elle-même suppose l'existence de celui qui a connu (ces événements) et les relate... — Sans doute, mais ce sujet conscient était Vālmīki, et non quelqu'un de notre époque! — Objection pertinente, mais cela même démontre l'existence du sujet qui se ressaisit éternellement comme Je. Ce sujet connaissant est, en vérité absolue, unique.

Multiples et distincts, en revanche, sont les corps, leurs composants, les souffles et les intellects. C'est en raison de cette multiplicité que l'on parle du sujet connaissant comme étant multiple. La vérité est donc, finalement, qu'à l'époque (de Rāma) seul mon corps d'aujourd'hui n'existait pas »[1].

Reconnaissons qu'un tel raisonnement fait, au premier abord, l'effet d'un sophisme pur et simple. Dire : « la cruche est manifestée seulement maintenant ; auparavant elle n'existait pas », c'est assurément faire la preuve, par le souvenir, de sa propre existence dans le passé. Encore ne peut-il s'agir que d'un passé aux limites tacitement définies, non de l'infinité du temps écoulé. Mais, en admettant que ce raisonnement soit valable pour un objet tel que la cruche, son application à la propre personne du sujet connaissant paraît illégitime. Celui qui affirme : « A telle époque je n'existais pas » n'a pas conscience de recourir à sa mémoire ; il se fonde sur divers indices, témoignages qui se recoupent, etc., pour conclure que sa date de naissance est postérieure à cette époque. D'autre part, n'est-ce pas par un abus de langage que l'on s'identifie à des personnages du passé comme Vālmīki, sous prétexte qu'eux aussi ont dit « je »? En fait, toutes ces objections ne font que traduire un certain postulat : le Je serait une forme vide, applicable à toute individualité, c'est-à-dire à tout groupement stable de qualités physiques et psychiques, à tout faisceau cohérent d'habitudes et de conduites organisées. Et dans ce cas, en effet, les Je, purs épiphénomènes des individualités objectives, se succéderaient dans le temps — et coexisteraient dans l'espace — sans s'interpénétrer le moins du monde. Vālmīki et « moi » n'aurions en commun que d'appartenir à la même *jāti*, celle du sujet connaissant en général. Mais une individualité, aussi longtemps qu'elle n'existe pas « pour soi », ne se prend pas elle-même en charge, ne se totalise pas de l'intérieur, demeure une collection inerte, constituée par un

1. *apūrvaprakāśo 'yam iti niścayasya kāraṇabhūtaḥ pūrvaṃ ghaṭaḥ prakāśita iti niścayaḥ / tasya vyāpakaṃ tadghaṭaprakāśarahitayādṛśatādṛśaprāyavasturūpasya pūrvakālasya smaraṇam / tadabhāve pūrvamiti na prakāśita iti ca bhūtakālapratītyabhāvād anupapadameva syāt / ghaṭaprakāśaśūnyakālānubhavaśca tatsmaraṇasya kāraṇam iti... / tataścapūrvaprakāśo 'ham anubhavitādhunā prakāśe pūrvaṃ na prakāśiṣīti saṃvedanākṣiptena pūrvakālasmaraṇena tatkālānubhava ākṣipyamāṇo 'nubhavitur apūrvasattām apūrvaprakāśatām cāpabādhate / rāmāvataraṇakāle nāham abhuvam ityapi hi tasya kālasyānubhavo vaktavyaḥ / āgamāt tatkālajñānam iticet, āgamo 'pi vaktur anubhavitur anubhavam ākṣipati / ... nanu vālmīkis tāvatānubhavitā siddho nāsmadādibhiḥ / sthāne praśnaḥ kiṃtu saṃvedanātmano 'haṃvimarśasya tāvadiyatā sadbhāvaḥ sadātanaḥ siddhaḥ / sa ca eka eva paramārthapramatā yadi paraprāṇabuddhipuryaṣṭakaśarīrādayo bhinnāḥ tadbhedakṛtaśca pramātṛbhedavyavahāra iti tat śarīrādy adyatanaṃ tasmin kāle nābhudityetadatra tattvam /* IPVV (introduction), vol. I, p. 63 sq. Voir R. Gnoli, *La Luce delle Sacre Scritture*, p. 29.

regard extérieur à elle-même, et donc à tout instant dissociable. Or cette manière de se poser soi-même en sujet n'est autre que le véritable *ahaṃ-kāra*. Le Je est ainsi antérieur à l'individualité elle-même, puisqu'il la fonde. Antérieur à elle, il l'est *ipso facto* à la constellation particulière de facteurs qui définissent cette individualité et la situent en un certain lieu de l'espace et en un certain moment du temps. Le Je est donc, par essence, unique et forme le sujet universel concret : en tant que purs « je », nous tous, Vālmīki, etc., ne formons qu'une seule et même personne. A proprement parler, certes, je ne puis me « souvenir » de n'avoir pas existé au temps de Rāma — ce qui serait une contradiction dans les termes — mais la mémoire ne désigne en fait ici que la capacité primaire du Je à faire exister la dimension du passé (et de l'avenir) et donc à la dominer du regard.

Le surgissement originel du Je s'opère donc en un pur présent à l'intérieur duquel les sujets conscients — qui constituent le « lieu » de cette apparition — ne se distinguent pas encore les uns des autres. Il convient cependant d'opposer à cet *aham* pur, qui n'est pas dans le temps, un ego empirique constitué et soumis, comme tel, à la temporalité. « Dans toutes les choses (extérieures), tissées d'unité et de multiplicité, apparaît une succession temporelle qui prend la forme suivante : elle a pour fondement la diversité, faite de l'existence et de l'inexistence (alternées) des phénomènes élémentaires *(ābhāsa)*, et n'est manifestée qu'au (sujet conditionné par le) corps, la *buddhi*, les souffles, le vide, etc. Ce genre de sujet n'est pas manifesté de manière continue, car la manifestation n'appartient pas à son essence : fondamentalement, il est aussi inconscient que le bleu, etc. Sa manifestation est un certain scintillement de (la lumière de) la conscience et lorsque celui-ci fait défaut, par exemple quand le corps cesse de fonctionner dans le sommeil profond ou le souffle et le vide (dans l'évanouissement), cette manifestation (du sujet limité) est interrompue. Ainsi l'existence et l'inexistence des phénomènes élémentaires conditionnent-elles la temporalité : « en tant que manifesté sous la forme d'un corps d'enfant je ne suis plus, (mais) j'existe présentement, manifesté sous la forme d'un corps d'homme jeune ». Et ce sujet connaissant, à son tour, parce qu'investi d'une conscience incomplète de son Je, fait apparaître la succession temporelle dans les choses (extérieures) elles-mêmes : « j'étais alors un enfant, et cette cruche était manifestée en même temps que moi ». Il n'en va pas ainsi pour le (sujet manifesté) « une fois pour toutes ». On désigne par là le Connaissant fait de conscience, à la manifestation ininterrompue, au sein duquel le temps ne s'écoule pas. Et, par rapport à lui, l'ensemble des objets ne

comporte pas non plus de succession, manifesté qu'il est dans son union à lui »[1].

Ce dernier texte pourrait, à la rigueur, avoir été écrit par un Advaitin. Il souligne en effet, avec une netteté particulière, la différence du sujet fini temporel et du Je absolu, intemporel, que l'on serait tenté d'assimiler à l'*ātman*. Mais succomber à cette tentation équivaudrait à perdre de vue ce qui fait l'originalité même du Trika : le Je limité n'est ici que la forme « incomplète » *-apūrṇa-* du Je absolu, et non une forme factice, surimposée à un *ātman* dont il voilerait la réalité propre. Et c'est bien pourquoi le Trika croit pouvoir déceler dans la mobilité inquiète de la conscience empirique (désir, attente, récapitulation incessante du passé, etc.) la présence du *spanda*, du dynamisme même de l'absolu. Le temps psychologique vécu et le temps cosmique ne se représentent pas ici l'illusion pure et simple en face de l'éternité statique de la conscience pure recueillie en elle-même. D'un plan à l'autre, la différence est plutôt celle d'une temporalité « grossière » (marquée par les caractères d'irréversibilité et de fixité des rapports cause-effet, par la constitution de rythmes et de périodicités, etc.) et d'une temporalisation « subtile », sorte de vibration imperceptible qui anime de l'intérieur le temps constitué et l'empêche de se fixer en un « devenir objectif », observable de l'extérieur : le flot du temps n'est pas lui-même quelque chose qui s'écoule — ce qui entraînerait une régression à l'infini — mais il n'est pas davantage réductible à un ensemble de rapports statiques[2].

1. *sarveṣu vastuṣu ekānekarūpeṣu yaḥ kālātmā kramaḥ tasya ya ākaraḥ — utpattinibandhanamiti vyākhyata ābhāsasya bhāvābhāvakṛto bhedaḥ sa śūnyaprāṇabuddhidehāder bhavatīti saṃbhāvyate yataḥ sa śūnyādih vicchinnabhāḥ / nahi tasya bhāsanaṃ svarūpaṃ nīlādivat jaḍatvāt api tu saṃvitsphuraṇam asya bhāsanaṃ tat yadāsya nāsti yathā supte dehasya saṃsārayātrā patitatve śūnyasya prāṇādeḥ tadāsya bhāsanaṃ vicchidyata ity ābhāsasadbhāvāsadbhāvakṛtaḥ kālakramo 'ty atīto 'haṃ bāladehābhāsarūpo bhavāmi yuvadehābhāsarūpa iti / sa ca yataḥ pramātāhambhāvasamāveśanāt aparipūrṇāt ata eva udriktakālakramatvāt bhāveṣvapi kālakramam ābhāsayati yo 'haṃ bālo 'bhavaṃ tatsahabhāvī ghaṭābhāso 'pi abhavat iti na tu yaḥ sakṛt vibhāta ity anayā vācoyuktyāvicchinnabhāsanaḥ pramātā saṃvidrūpaḥ tasya svātmani kālakramo nāpi tadāpekṣayā vedye bhāvajāte taddhi tatrābhedena bhātīti /* IPV, II 1 6, vol. II, p. 19 sq. Le Trika appelle « vide » ce fantôme d'objet — désigné comme « ténèbres » dans l'Advaita — que contemple encore l'homme endormi.

2. Au § 36 de ses « *Conférences sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* » Husserl remarque : « Ce flux est quelque chose que nous appelons ainsi en fonction du (temps) constitué. Mais il n'est rien de temporellement « objectif ». Il est la subjectivité absolue et possède les propriétés de ce qui se laisse décrire, en termes imagés, comme s'épanchant, jaillissant en une actualité ponctuelle, en un point-source originaire, en un « maintenant ». Dans l'expérience d'actualité nous avons (à la fois) le point-source originaire et la continuité des moments de retentissement. Pour tout cela

Dans le chapitre VI du TAl. Abhinavagupta cherche à faire entrevoir cette positivité de la temporalisation, et cela dans le but de justifier l'épuration et l'amplification des rythmes vitaux (par le *prāṇāyama*, etc.) comme moyen de reconduire le temps psychologique au jaillissement du pur *spanda*. Sans pouvoir vraiment aborder ici ce thème — qui comporte une symbolique très complexe des souffles et du corps subtil — nous nous contenterons d'examiner les premiers versets de ce chapitre consacré au temps : « Fait de succession et de simultanéité, le temps réside tout entier dans la conscience pure. On appelle en effet Kālī (« la Temporelle ») la puissance suprême du Dieu. Cette puissance de conscience, faisant apparaître et se développer à l'extérieur la succession et la simultanéité contenues en Lui, joue le rôle de fonction vitale. La conscience pure, réduite à la simple luminosité une fois expulsé d'elle le connaissable, se présente séparée (de tout contenu) comme le Vide. C'est elle qu'on appelle l'état de vacuité de la conscience ; c'est la condition suprême des *yogin* où ils réalisent « pas ainsi! pas ainsi! ». Ce sujet « évidé », soulevé par le désir de rejoindre le connaissable séparé de lui et se précipitant sur lui dans un état d'effervescence, est appelé souffle vital, palpitation, élan vital »[1]. Au lieu d'appréhender les rythmes biologiques et l'effort d'autoconservation du vivant comme une simple imitation, ou dégradation, de l'immobilité de la conscience pure, Abhinavagupta cherche à suggérer en quel sens la vie est un mode de réalisation nécessaire de la conscience. Tout le connaissable est, de toute éternité, contenu et comme dissous dans la pure lumière de la conscience, mais celle-ci, conformément à l'exigence la plus intime de son être, ne peut se contenter de contenir les objets « comme un sac contient des noix »[2]. Elle ne les possède que si elle les reconquiert à chaque instant. Et, pour cela, elle doit d'abord les expulser, d'elle-même, les poser en face d'elle comme s'ils étaient une réalité étrangère ; d'où l'espace et la dispersion cosmique. Alors survient, puisque les objets ne *sont* pas réellement distincts de la conscience,

les mots nous manquent ». Un de ces mots pourrait être le *spanda*. Il est certain, par ailleurs, que la distinction bergsonnienne de la durée pure et du temps spatialisé concerne de près ce même thème.

1. *kramākramātmā kālaśca sarvaḥ saṃvidi vartate | kālī nāma parā śaktiḥ saiva devasya gīyate || saiva saṃvid bahiḥ svātmagarbhībhūtau kramākramau | sphuṭayantī praroheṇa prāṇavṛttiriti sthitā || saṃvinmātraṃ hi yacchuddhaṃ prakāśaparamārthakam | tanmeyam ātmanaḥ projjhya viviktaṃ bhāsate nabhaḥ || tadeva śūnyarūpatvaṃ saṃvidaḥ parigīyate | neti neti vimarśena yogiṇām sā parā daśā || sa eva khātmā meye 'smin bhedite svīkriyonmukhaḥ | patan samucchalattvena prāṇaspandormisaṃjñitaḥ ||* TAl. VI 7-11, vol. IV, pp. 6-10.

2. L'image se trouve dans le *Spandanirṇaya* (I 2, p. 10).

le moment de leur réappropriation par la conscience, et c'est la vie cosmique et organique.

Avec Kālī, enfin, apparaît ici le symbolisme grandiose qui exprime l'essence même des doctrines tantriques et fonde l'unité de leurs pratiques et de leurs spéculations, du culte populaire le plus « idolâtre » à l'expérience mystique la plus haute. Rattacher Kālī (« la Noire ») à *kāla* « le temps » n'est guère admissible du point de vue de l'étymologie mais se justifie parfaitement sur le plan philosophique où la temporalisation apparaît comme la vie même de l'absolu et son effusion créatrice. Le couple Śiva-Kālī peut ainsi être considéré comme l'équivalent cosmique du couple *prakāśa-vimarśa*. A ce niveau, donc, le temps n'est plus manifesté comme succession indéfinie, ni comme déchirement d'une conscience perpétuellement dépossédée de son vécu par des changements extérieurs qu'elle ne contrôle pas, mais sous la forme, au contraire, de la pure immanence. Une immanence que l'iconographie symbolise par l'enlacement du Dieu et de la Déesse et le mythe par l'évocation de leurs jeux amoureux et de la volupté qu'ils y goûtent. En vérité, cependant, Śiva et la Déesse ne sont pas comme deux amants, même divins. Et, là même où les *Āgama* les font dialoguer, l'échange entre eux ne se fait pas de Je à Tu, de personne à personne, car ils ne constituent qu'une seule et même personne, qu'un seul et unique Je en sa plénitude. Plutôt donc qu'à un couple, c'est à l'Androgyne Primordial de BAU I 4 (1-3) qu'ils font penser, celui qui évoque en imagination une multiplicité cosmique possible et s'enchante de constater qu'il l'englobe déjà tout entière.

Ainsi s'impose la notion de *śakti*, fondamentale dans tous les systèmes tantriques. Dans le Trika elle ne compromet en rien le principe de la non-dualité, car il n'y a pas d'indépendance ontologique de la *śakti* par rapport à son « possesseur »[1]. Plutôt qu'une capacité vide ou une virtualité abstraite, la puissance est la chose même « en acte », mais considérée sous un aspect particulier. « La réalité d'une chose — remarque l'IPVV — est sa manifestation. Celle-ci sera appelée « puissance » (si on l'envisage) sous son aspect de mobilisation intérieure, « attribut » si on la traite

1. Le Trika reproche au contraire à l'Advaita śaṅkarien de compromettre la vraie non-dualité en définissant le *brahman* comme luminosité pure *-prakāśa-*, et non comme unité de la lumière et du ressaisissement. C'est le thème du *śāntabrahman*, du *brahman* « inerte », « mort » (ou encore « asexué » *-napuṃs-*), retombant par là-même sur le plan de la chose, de l'objectivité. Quelques exemples : Sp.KN, I 5, p. 18 ; IPV, II 4 20, vol. II, p. 179 ; TAl., III 5-8, vol. II, pp. 6-9 — III 48, vol. II, p. 57 — III 98b-102a, vol. II, pp. 107-110.

comme une dimension particulière d'un objet déjà réalisé, « propriété » si l'on veut souligner sa dépendance par rapport à autre chose, « activité » pour désigner son extension entre un « avant » et un « après »[1]. Cela dit, la dogmatique du système Trika n'a pas manqué de subdiviser la *śakti* de bien des manières, en fonction précisément des aspects de la manifestation sur lesquels elle désirait insister. La classification la plus courante distingue ainsi cinq puissances fondamentales : de conscience -*cit*-, de félicité -*ānanda*-, de volonté ou de désir -*icchā*-, de connaissance -*jñāna*-, d'activité -*kriyā*-. Dans certains cas, cette pentade est réduite à la triade : désir-connaissance-action[2]. On parle encore de *smaraṇaśakti* « puissance de remémoration », *tirodhānaśakti* « puissance de cèlement, *apohanaśakti* « puissance de différenciation », *māyāśakti*, etc. En un sens, les puissances de Śiva sont en nombre infini puisqu'aucune chose, sous aucun rapport, n'échappe à son contrôle. Pour cette raison même, elles ne font qu'une et se confondent avec la liberté : « En Lui les attributs d'omniprésence, etc. ne se distinguent pas les uns des autres. Il ne possède, en fait, qu'un seul attribut qui résume tous les autres. On le pensera donc de manière correcte en l'associant à la seule puissance de liberté. La multiplicité de ses puissances (particulières) est inséparable de cette unique puissance (de liberté). Et ce qu'on appelle la puissance (intrinsèque) d'une chose n'est pas sa forme propre, telle que les sujets connaissants la construisent dans leur imagination. (Śiva) demeure donc indivis même si l'imagination le dédouble en puissance et possesseur de cette puissance. Les sujets connaissants peuvent bien imaginer le Dieu sous telle ou telle forme, quelle différence réelle y-a-t-il (entre ces aspects)? Il en va comme des capacités de brûler et de cuire (arbitrairement) distinguées dans le feu »[3].

1. *nirbhāsanasāraṃ hi vastviti / tathā yat bhāti tadeva śaktiriti saṃrambharūpatayā dharma iti siddharūpākārābhedarūpatayā guṇa iti tatparatantrarūpatayā vyāpara iti ca pūrvāparavitatarūpatayā vyapadiśyate /* IPVV, I 5 21, vol. II, p. 269. Cf. VBh., 18-19, éd.-trad. L. Silburn, p. 74.

2. Ainsi en SD I 3-4 (p. 6). La classification la plus usuelle est bien expliquée par J. C. Chatterji, *op. cit.*, pp. 45-47. Les cinq puissances fondamentales sont quelquefois classées dans un ordre hiérarchique, l'*ānandaśakti* étant alors la plus haute et la *kriyāśakti* la plus basse ; cf. L. Silburn, *La Mahārthamañjarī*, p. 46, n. 5.

3. *na cāsya vibhutādyo 'yaṃ dharmo 'nyoyaṃ vibhidyate / ika evāsyadharmo 'sau sarvākṣepeṇa vartate // tena svātantryaśaktyaiva yukta ityañjaso vidhiḥ / bahuśaktitvam apy asya tacchaktyaivāviyuktatā // śaktisca nāma bhāvasya svaṃ rūpaṃ mātṛkalpitam /tenādvayaḥ sa evāpi śaktimatparikalpane // mātṛkḷpte hi devasya tatra vapuṣyalam / ko bhedo vastuto vahner dagdhṛpaktṛtvayor iva //* TAl., I 67-70, vol. I, pp. 106-110.

B. La genèse de la servitude

L'absolu est donc la fraîcheur de ce qui toujours demeure à l'état naissant, et cette source jaillissante se laisse déjà capter dans l'élan, le désir et la curiosité de la conscience humaine tournée vers le monde. Mais cet émerveillement de l'éternelle jeunesse trouve sa contre-partie dans le fait massif de l'ignorance et de la douleur. La liberté absolue de Śiva ne représente ainsi que la face glorieuse de l'expérience et la nécessité s'impose de relier de quelque manière l'autonomie suprême du jeu divin à cette servitude qui est le lot des êtres finis.

Et tel est justement le rôle de la théorie des *tattva* (« principes ») ou de la procession des hypostases, sorte de dialectique descendante propre au Śivaïsme. Cette doctrine est en effet, dans ses grandes lignes, commune à toutes les écoles śivaites, de sorte que l'originalité philosophique du Trika a quelque peine à s'exprimer dans ce cadre préfabriqué.

Il y a trente six *tattva*, à savoir les vingt cinq du Sāṃkhya coiffés d'une superstructure de onze *tattva* śivaites. L'ensemble se divise en ce que l'on appelle la « voie pure » *-śuddhādhvan-* (les cinq premiers) et la « voie impure » (tous les autres). Les cinq premières hypostases sont, dans l'ordre : *Śiva*, *Śakti*, *Sadāśiva*, *Īśvara* et *Sadvidyā* (ou *Śuddhavidyā*). Bien que la première hypostase s'appelle *Śiva*, il ne s'agit déjà plus de Śiva en sa réalité absolue (Paramaśiva ou Anuttara « l'Indépassable »). Celui-ci, unité parfaite de la lumière et du ressaisissement, intégration totale du « cela » dans le « Je », est au-delà (ou en-deçà) de la manifestation. Cependant, les cinq types de manifestation — ou les cinq niveaux d'expérience — qui constituent la voie pure ne débouchent pas encore sur une création cosmique et doivent plutôt être considérés comme des étapes dans le cycle perpétuel (ou plutôt instantanément parcouru) à travers lequel Śiva ne s'extériorise que pour mieux coïncider avec lui-même. Ils correspondent aux phases idéales d'une vibration élémentaire de la conscience pure.

Le *Śivatattva* est défini en ces termes dans le *Tattvasaṃdoha* : « Lorsque (Śiva), sous sa forme d'Indépassable, frémit du désir de créer à sa guise l'univers entier, ce premier frémissement est appelé par ceux qui savent le *Śivatattva* »[1]. Dans cette toute

1. *yad ayam anuttaramūrtir nijecchayā nikhilam idaṃ jagat sraṣṭum / praspande sa spandaḥ prathamaḥ śivatattvam ucyate tajjñaiḥ // Tattvasaṃdoha* 1, cité par J. C. Chatterji, p. 67, n. 2.

première phase de la manifestation Śiva se débarrasse en quelque sorte de la masse infinie du connaissable dont, « l'instant d'avant », il était prégnant et atteint ainsi un état de « vacuité au-delà même du vide » (*śūnyātiśūnyātmatayā*, PH 4, p. 43). La forme de son expérience est alors celle du Je pur et simple, privé de tout contenu[1]. La seconde hypostase, *Śakti*, ne succède pas dans le temps à la première, car le temps n'apparaît que bien plus loin dans l'échelle descendante des *tattva*. La forme d'expérience y est la même, sauf qu'ici l'accent est mis sur le côté négatif, sur la disparition de l'objectivité[2]. La troisième hypostase est *Sadāśiva* ou l'Éternel Śiva. Elle exprime l'impossibilité pour le connaissable d'être réellement séparé de Śiva. Il lui fait donc retour et ce *tattva* marque sa réapparition (toujours en un sens non-temporel) à l'horizon de la conscience pure. L'expérience y revêt la forme : « je suis cela », au sens de « *C'est moi* qui suis cela »[3]. L'objectivité reprend tous ses droits avec la quatrième hypostase, *Īśvara* ou le Seigneur. Le Je, à ce stade, se borne à contempler, à « passer en revue » la masse du connaissable, lui-même se tenant en retrait. L'expérience y est donc du type : « *C'est cela* que je suis ». L'IPV (III 1 3, vol. II, p. 194) résume bien la symétrie de ces deux *tattva* dans l'opposition *nimeṣa-unmeṣa* : « yeux mi-clos et yeux grand ouverts (sur le monde) ». La cinquième hypostase enfin, *Sadvidyā* ou *Śuddhavidyā*, le Savoir vrai ou pur, rétablit l'équilibre. Dans le « je suis cela » qui la caractérise ni le « je » ni le « cela » ne prédomine : le « cela » se reflète dans le « je » tel qu'il est (d'où le nom de ce *tattva*) et le « je » accepte d'avoir le « cela » pour contenu. Tout ceci se résume en un seul cycle d'oscillation pendulaire : Śiva se dirige tout d'abord vers le pôle extrême du Je (I) mais la *Śakti* est comme la tension du fil qui le rappelle vers le pôle opposé, celui du « cela » (II). Amorcé en *Sadāśiva* (III), le mouvement vers le « cela » atteint sa limite en *Īśvara* (IV) et est suivi d'un retour à la position d'équilibre en *Sadvidyā* (V).

Rien donc n'empêcherait la voie pure de rester une sorte de « boulevard périphérique » éternellement emprunté par Śiva pour faire, si l'on ose dire, le tour de sa nature, si l'intervention du

1. D'après IPV I 6 5, vol. I, p. 255, l. 1-2.

2. La forme d'expérience caractéristique du *śaktitattva* porte elle-même le nom d'*Anāśritaśiva* : « Śiva non-relié (à l'univers) ». Mais elle ne constitue qu'un simple « état » -*avasthā*- et ne doit pas être comptée parmi les *tattva*. Sur ce point délicat, voir PH (éd. J. Singh, n. 39, p. 116) et *Mahārthamañjarī* (éd. L. Silburn, p. 32).

3. D'après IPV III 1 2, vol. II, p. 192 sq. A ce stade l'objet se profile sous la forme « indistincte » -*asphuṭa*- de pur objet en général. On le compare à la toute première ébauche d'un tableau ou au dernier visage de l'univers avant la dissolution cosmique totale.

sixième *tattva*, *Māyā*, ne la faisait déboucher sur la « voie impure », celle qui mène à la finitude et à la douleur[1]. Il est significatif, à cet égard, que ce sixième *tattva* ne dérive en rien du cinquième (le pur Savoir). Ce hiatus n'est pas propre au Trika. On le retrouve dans toutes les sotériologies indiennes et non-indiennes. Il marque l'impossibilité de toute solution purement théorétique du problème de la finitude. L'aliénation réelle de l'absolu dans le sujet fini étant inconcevable, c'est le vécu même de l'individuation et de la douleur qui doit être « faux ». On ne peut donc le rattacher que provisoirement — en attendant l'expérience libératrice — à un principe lui-même conditionnel et irrationnel. Tel était déjà le statut de la *māyā* réelle-irréelle *(sadasadanirvacanīya)* dans l'Advaita. Or le Trika ne cherche pas à masquer cette incommensurabilité apparente entre l'autonomie suprême de Śiva et le sort de l'âme liée : « Par jeu, le suprême Seigneur assume des corps résidant dans les gouffres des océans et des enfers et y goûtant les fruits amers de leurs méfaits. Comme un empereur, ivre de sa puissance, s'amuse à jouer au fantassin, se conformant (un instant) aux devoirs de celui-ci, le Seigneur, dans son exultation, se plaît à revêtir les aspects divers (du monde) »[2].

Ce thème du jeu divin n'était pas non plus totalement étranger à l'Advaita[3]. Dans le Trika il débouche sur un approfondissement de la notion de liberté : quelque chose ferait défaut à l'autonomie de Śiva s'il n'était pas capable de s'obscurcir et de se limiter lui-même. « Qu'y a-t-il de plus difficile à réaliser que ceci : manifester, en Celui qui est la manifestation même, la négation de la lumière, et cela dans le moment même où brille en sa plénitude son essence lumineuse? Aussi est-ce la plus haute liberté du suprême Seigneur que de se manifester ainsi sous l'aspect de l'âme liée, faisant surgir l'aspect de « saisisseur » et révélant par là-même un objet à saisir »[4]. Telle est sans doute la limite extrême

1. Cette circularité de la voie pure se traduit encore par la rotation des cinq *śakti* principales qui, dans l'ordre *cit*, *ānanda*, *icchā*, *jñāna*, *kriyā*, sont censées prédominer en chacune des cinq premières hypostases, ainsi en TAl, IX 49-50. Détails dans J. C. Chatterji, pp. 64-77 et J. Singh, pp. 8-12. Le thème donne lieu à quelques controverses (K. C. Pandey, p. 370 et Padoux, p. 162).

2. *krīḍayā duḥkhavedyāni karmakārīṇi tatphalaiḥ / saṃbhatsyamānāni tathā narakārṇavagahvare // nivāsīni śarīrāṇi gṛhṇāti parameśvaraḥ / yathā nṛpaḥ sārvabhaumaḥ prabhāvāmodabhāvitaḥ // krīḍan karoti pādātadharmāṃs taddharmadharmataḥ / tathā prabhuḥ pramodātmā krīḍaty evaṃ tathā tathā //* SD I 36-38, p. 28 sq.

3. Il correspond à la notion de *līlā*. Voir à ce sujet *L'Absolu selon le Vedânta*, pp. 240-252.

4. *itaśca kim atiduṣkaraṃ bhaviṣyati yat prakāśātmany akhaṇḍitatādrūpye eva prakāśamāne prakāśananiṣedhāvabhāsaḥ prakāśamānaḥ / tasmāt parameśvarasyedaṃ tat paraṃ svātantryaṃ yat tathāvabhāsanaṃ paśurūpatāvabhāsanaṃ nāma grahakāṃśasamutthāpanaṃ taddvāreṇa ca grāhyollāsanam api /* IPV, II 3 17, vol. II, p. 128.

de toute théogonie : faire entrevoir la possibilité de principe de quelque chose comme la finitude et la douleur en général. Cette démarche n'est d'ailleurs pas inconnue de la pensée occidentale. Elle est au cœur de la problématique de l'Origine radicale et de la Chute chez J. Boehme (réciprocité du « surgissement » -*Quellen*- et du « tourment » -*Qual*-) et a trouvé l'une de ses expressions les plus remarquables dans les *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling (présence en Dieu du *Grund* comme un « désir d'être » déjà là, pro-posé, et qui l'entraîne dans la création). Aller plus loin, dépasser la douleur en fait, et non pas seulement en idée, exige de quitter le terrain purement spéculatif.

Une fois admise l'intervention de la *māyā*, les cinq *tattva* suivants se justifient aisément. Ils ont nom *kalā*, *vidyā*, *rāga*, *kāla*, *niyati* (l'ordre d'énonciation est mal fixé). Leur fonction commune est de limiter, de particulariser, et par là-même d'individualiser l'expérience universelle propre à la voie pure. *Kalā* est l'activité déterminée, dirigée vers une tâche *(kārya)* précise. Elle représente la restriction de l'omnipotence -*sarvakartṛtva*- originelle. *Vidyā* est la connaissance limitée à un objet déterminé, donc la réduction de l'omniscience -*sarvajñatva*-. *Rāga*, l'« attachement », est la fixation subjective et contingente du désir sur certains objets particuliers au détriment des autres. Il est fait des débris de la plénitude -*pūrṇatva*- du contentement[1]. *Kāla*, le temps, est l'expérience soumise à l'avant et à l'après, déchéance de l'éternité divine[2]. *Niyati*, la « nécessité » est la soumission de l'activité et de la connaissance à des rapports fixes et objectifs entre les choses extérieures. Elle est l'omniprésence -*vyāpakatva*- déchue. Tels sont les cinq *kañcuka*, corsets ou camisoles de force, qui enserrent la subjectivité et paralysent son expansion. Ce recroquevillement -*saṃkoca*- la constitue en âme individuelle -*aṇu*- et l'affecte des trois « souillures » -*mala*- que sont l'individuation, le *karman* et la soumission à la *māyā*[3].

Le reste de la « voie impure » est constitué par les vingt cinq principes du Sāṃkhya classique. Nous ne nous étendrons pas ici sur la manière dont, historiquement, un tel « raccord » a pu être opéré, ni sur les difficultés techniques qu'il comporte. Indiquons cependant que le *puruṣa* n'est plus ici la monade spirituelle

1. D'après IPV III 1 9, vol. II, pp. 207-210.

2. Ou, plus exactement, de cette temporalisation effectuée à partir d'un éternel présent qui se confond avec la suprême *śakti*. C'est ce qu'Abhinavagupta prend soin de préciser dans le TAl. VI 38-40a (vol. IV, pp. 36-38).

3. Cette idée des souillures est aussi une donnée commune du Śivaïsme que le Trika ne fait qu'adapter à sa doctrine propre. Détails sur la genèse des trois *mala* in Sp.KN I 9, p. 23.

immaculée, mais au contraire le principe qui structure le sujet fini et transmigrant *(paśu)*. L'existence en face de lui d'une *prakṛti* indépendante relève désormais de son illusion subjective — à la différence du Sāṃkhya où l'illusion ne porte que sur l'interférence des deux principes — et c'est pourquoi le système admet autant de *prakṛti* que de *puruṣa*[1].

Sur ces bases, la description du sujet fini, de sa servitude et de sa souffrance, ne diffère pas sensiblement de celle qu'on trouve dans l'Advaita ou le Sāṃkhya-Yoga. Quelques traits distinctifs méritent cependant d'être relevés. Et tout d'abord cette idée que l'autonomie de l'objet ainsi que sa séparation d'avec le sujet connaissant limité (appelé *māyāpramātṛ* parce qu'affecté par la *māyā* et opérant dans son domaine) ne sont jamais complètes : « Le feu de la conscience pure en acte, lors même qu'il descend dans le domaine (de la finitude) et s'y trouve recouvert (« par les cendres de la *māyā* ». Comm.), consume en partie ce combustible qu'est le connaissable »[2]. D'après le commentaire, « consumer » signifie ici « s'assimiler » *svātmasāt karoti*. C'est dire qu'en toute connaissance la particularité de l'objet (par exemple sa forme, son lieu, son moment) tend à se dissoudre dans l'universalité de la pure conscience. La combustion est cependant partielle, ou plutôt provisoire, car (toujours d'après le commentaire) les *saṃskāra* produits par le contact avec l'objet susciteront tôt ou tard sa réapparition. Deux perceptions déterminées d'objet sont donc toujours séparées par un intervalle *-antarāla-* où la *citi*, ayant « consumé » l'objet précédent et n'étant pas encore entrée en contact avec le suivant, repose dans sa pure essence indifférenciée[3]. L'IPV compare cette brève station (si brève qu'elle passe normalement inaperçue) à la halte d'un voyageur à l'ombre d'un arbre[4] : le voyage n'est autre ici que la transmigration et son terme est la délivrance, lieu du repos total et définitif. D'un autre point de vue, il est permis de dire que la conscience pure s'acquitte à tout instant et en chacun des trois opérations cosmiques fondamentales d'« émission » *-sṛṣṭi-*, de « maintien » *-sthiti-* et de « dissolution » *-saṃhāra-* (celles-là mêmes que l'orthodoxie hindoue tardive répartit entre Brahma, Viṣṇu et Śiva). Elle ne cesse en effet de dissoudre les objets en elle-même, de se maintenir dans sa propre essence et d'émettre à nouveau le connaissable[5].

1. Voir TAL. IX 214 (commentaire), vol. VI, p. 172.
2. *citivahnir avarohapade channo 'pi mātrayā meyendhanaṃ pluṣyati*, PH 14, p. 75.
3. Voir à ce sujet les passages du PTV cités par A. Padoux, p. 152.
4. IPV I 5 17, vol. I, p. 221.
5. D'après PH 8, p. 58. Même analyse, étendue aux deux opérations proprement śivaïtes de « cèlement » et de « grâce » in IPV I 6 7, vol. I, p. 261 sq.

A cette succession d'éclairs de quasi-délivrance qui accompagne le cours de toute conscience empirique fait pendant l'occurrence de situations où, de manière certes imparfaite et fugitive, l'expérience du sujet vient à franchir les limites de son individualité. Dans le cas, par exemple, où plusieurs sujets ont leur attention braquée sur un même spectacle, toute autre activité sensorielle ou mentale (imagination, souvenir, etc.) suspendue, ils ne forment en cet instant qu'une seule et même personne[1]. La détermination restrictive de l'expérience (par *kalā*, *niyati*, etc.), temporairement réduite à un minimum, peut alors être la même chez tous. Cette unification est certes des plus précaires : dès que le spectacle cesse chacun s'en va de son côté, au propre comme au figuré, et les spectateurs n'ont d'habitude même pas conscience de n'avoir fait qu'un le temps du spectacle. Ce genre d'expérience n'en constitue pas moins, du point de vue du Trika, une sorte de fenêtre naturelle, par intermittence entrouverte, de la prison de l'individualité.

Cette manière de valoriser l'ébauche d'immanence et d'infinitude présente dans la plus humble connaissance empirique se retrouve dans la conception de l'*ahaṃkāra*. Celui-ci ne joue pas dans le Trika un rôle comparable à celui qui est le sien dans l'Advaita. Il s'agit ici, avant tout d'une catégorie cosmologique et son examen prend place dans la revue des vingt cinq derniers *tattva*, ceux-là mêmes que le Śivaïsme a empruntés au Sāṃkhya. L'*ahaṃkāra* apparaît donc sagement inséré à sa place traditionnelle entre la *buddhi* et le *manas*, et une bonne partie de ce qui est affirmé de lui n'a rien de particulièrement original[2]. Certains textes, pourtant, montrent qu'on ne le considère pas tout à fait comme un *tattva* de la voie impure parmi les autres. « Une fois que l'objet d'expérience a été goûté (la conscience) rétracte aussi les instruments (d'expérience), qui sont au nombre de douze, en elle-même, dans le Je. La série des sens d'action et de connaissance, avec (le *manas* et) la *buddhi*, comporte en effet douze membres. Essentiellement « solaire » parce que destiné à illuminer, il déploie son activité dans le domaine du réel différencié. Mais l'ego, le (treizième) sens, ne sert qu'à produire l'illusion -*abhimāna*- (d'être possesseur, etc.). Il consiste en un ressaisissement ininterrompu, et c'est pourquoi les autres (sens) se résorbent en lui. Il en va ici comme des instruments séparés (de notre corps) — épées,

1. IPV I 5 10, vol. I, p. 195 (exemple de la danseuse) et III 1 9, vol. II, p. 210 (exemple des lutteurs de foire).

2. Présentation « orthodoxe », par exemple en TĀl. IX 230-232 et comm., vol. VI, pp. 103-106.

lacs, etc. — qui se fondent (en dernière analyse) dans des (organes) non-séparés, mains, etc. »[1].

Une fois de plus se vérifie ici l'impossibilité de fixer l'*ahaṃkāra* à un niveau ontologique et cosmologique déterminé. D'un côté on le définit, comme il est de règle, par sa fonction d'*abhimāna*. De l'autre, il apparaît comme un sens supérieur à tous les autres, même à la *buddhi* dont, en principe, il dérive. C'est qu'il est aussi le lieu d'effectuation du *parāmarśa* : pas de connaissance possible sans un retour perpétuel vers le Je, même impur. C'est pour éviter une régression à l'infini — commente Jayaratha (st. 162) — que l'ego est placé au-dessus des autres organes : sans lui, il faudrait une main intérieure pour saisir la main saisisseuse des objets extérieurs, un intellect second pour ressaisir les opérations de l'intellect tourné vers la connaissance du monde, etc. C'est leur enracinement dans l'ego — remarque ailleurs Abhinavagupta — qui permet aux sens eux-mêmes de transcender les supports organiques normaux de leur activité. De cette vérité l'amputé est une preuve vivante, lui qui, saisissant avec ses moignons — ou même avec sa bouche — « saisit malgré tout avec ses mains »[2], car la puissance de l'ego en lui est là qui « détient » cette capacité de saisir en général et la reporte sur un autre support organique, là où le support normal fait défaut.

1. *itthaṃ bhogye 'pi saṃbhukte sati tatkaraṇānyapi / saṃharantī kalayate dvādaśaivāhamātmani // karmabuddhyakṣavargo hi buddhyanto dvādaśātmakaḥ / prakāśakatvāt sūryātmā bhinne vastuni jṛmbhate // ahaṃkāras tu karaṇam abhimānaikasādhanam / avicchinnaparāmarśo līyate tena tatra saḥ // yathā hi khaḍgapāśādeḥ karaṇasya vibhedinaḥ / abhedini svahastādau layas ayaṃ vidhih //* TAl. IV 159-162, vol. III, pp. 174-177.

2. IPV III 1 11, vol. II, p. 213 et TAl. IX 256, vol. VI, p. 205.

CHAPITRE II

EXPÉRIENCE AFFECTIVE ET EXPÉRIENCE MYSTIQUE

Des analyses précédentes il ressort que la servitude, selon le Trika, repose moins sur une ignorance métaphysique primaire qu'elle n'est conditionnée par une sorte d'engluement du sujet dans des schèmes rigides de pensée et de comportement. L'aspect d'ignorance est, en quelque sorte, second, en ce sens que la disposition de l'univers dans le temps et l'espace, les relations fixes de cause à effet, etc. qui le structurent, l'insertion même du sujet, par son corps, dans cet univers, ne font que concrétiser la démission préempirique d'une liberté qui s'est laissée gagner par l'inertie et a consenti à se couler dans des moules. L'apparence d'objectivité et de permanence substantielle de l'univers est, pour le Trika, comme la lave refroidie et durcie de l'éruption incandescente de la liberté. Le terme d'*aśyānatā* « coagulation » exprime bien cette déchéance (apparente) du *spanda* dans les automatismes vitaux et mentaux. Mais le feu continue à couver sous la cendre et une nouvelle éruption demeure toujours possible qui ferait éclater la carapace solidifiée des *kañcuka*. C'est à provoquer — et à contrôler — une telle éruption que sont destinés tous les procédés de méditation et de *yoga* en usage dans cette école.

Ne pouvant aborder ici dans toute son ampleur la question des moyens de la délivrance dans la doctrine Trika[1], nous nous contenterons d'explorer la plus originale de ces voies, celle qui utilise la véhémence même des affects comme véhicule. Le postulat,

1. Ils sont traditionnellement répartis en trois catégories hiérarchisées : voie de l'individu *(aṇu)*, de la *śakti*, de Śiva. La première fait une grande place au rituel, aux mantra, aux exercices de Haṭha-Yoga etc. La seconde comporte un effort de sublimation directe des affects (c'est d'elle qu'il sera surtout question ici). La troisième est axée sur une méditation intellectuelle de l'essence et des attributs de Śiva. Exposé complet des voies dans L. Silburn, *Le Vijñānabhairava* (introduction, pp. 24-63).

jamais clairement explicité, sur lequel reposent ces méthodes paraît bien être le suivant : dans les strates les moins socialisés du comportement humain, dans les réactions affectives spontanées qui échappent, du moins dans leur toute première manifestation, au contrôle de l'intellect, subsistent certains vestiges de la liberté originaire. Le désir à l'état brut, avant toute considération « raisonnable » de la possibilité et de la légitimité de sa satisfaction, veut « tout et tout de suite », car il ignore le temps et l'espace constitués avec les contraintes de tous ordres (*niyati*, etc.) qui leur sont liées. Par « désir » on ne doit pas entendre ici le sentiment conscient de lui-même qui s'expose au grand jour et se laisse exprimer dans le langage. Celui-là implique toujours la conscience d'un manque, une tension douloureuse vers un but lointain, et en même temps la reconnaissance d'une Norme ou d'une Loi (que l'on soit disposé ou non à la transgresser). Mais la pulsion jaillie des profondeurs ignore les *vikalpa*, les dilemmes du proche et du lointain, du possible et de l'impossible, du permis et du défendu, etc. Elle n'est pas nostalgie des lointains, mais fugitive extase, éclair de satisfaction muette, élan d'innocence sauvage. Cependant, la forme rigide et conventionnelle revêtue (à cause des *kañcuka*) par la vie psychique de l'homme ordinaire refoule cette spontanéité dans des zones marginales du comportement. Habitudes, schèmes mentaux et linguistiques, catégories, normes sociales, « valeurs » occupent le devant de la scène et la spontanéité ne parvient plus à jaillir, de manière sporadique et quasi honteuse, que dans les rares interstices que lui laisse l'ajustement mutuel de ces conduites organisées. Manifestation si modeste, si insignifiante, que le sujet, de lui-même, ne la remarquerait jamais, si quelque *guru* compatissant ne venait l'aider à diriger son attention sur elle[1]. Le but de ce *yoga* de l'affectivité sera donc de ressaisir à la source l'élan spontané du *spanda* dans l'émotion, etc., de manière à l'empêcher de se plier à des modèles stéréotypés (plaisirs et ambitions aux contenus et modes de réalisation « institués ») ou de retomber aussitôt, comme découragé devant la rigidité opaque de l'ordre cosmique et social.

1. Rappelons que dans la perspective śivaïte générale la rencontre du *guru* implique que la Grâce de Śiva — laquelle est un aspect de sa *śakti* — soit déjà tombée sur le disciple ou, du moins, soit imminente. C'est d'ailleurs le type de grâce reçu par le disciple (et apprécié par le *guru*), intense, très intense, etc., qui détermine la voie appropriée pour lui (voie de la *śakti*, de Śiva, etc.).

A. Surprise et égarement : la reconquête de l'instant

« On ne peut distinguer les gouttes d'une averse drue sur un fond continu de ciel, mais on les perçoit avec netteté lorsqu'elles se détachent sur un fond précis tels les arbres d'un jardin, le toit d'un palais. De même le Suprême Bhairava[1], en raison de son extrême subtilité, ne tombe jamais dans le domaine de l'expérience consciente »[2]. Si Śiva demeure ordinairement invisible, c'est parce qu'aucune donnée sensible ou mentale ne peut jouer le rôle du fond sur lequel il se détacherait. C'est lui, au contraire, qui constitue le fond universel de toute expérience particulière, Cependant, le rapport forme/fond est tel que son inversion reste toujours concevable dans le cas où le contexte général de la perception viendrait à changer. Que faudrait-il donc pour que l'ensemble des expériences concrètes vienne soudain à jouer lui-même le rôle de fond et que Śiva, tout in-forme qu'il soit, acquière une quasi-forme par le simple fait de son entrée en contraste avec ce fond? Il faudrait que la continuité de cette expérience puisse être interrompue çà et là, de manière à ce que Śiva vienne aussitôt combler ces vides interstitiels, comme l'azur apparaît soudain et se « découpe » entre deux masses de nuages qui se séparent.

Or la continuité de l'expérience sensible et mentale ne va pas de soi. L'analyse de la perception, telle qu'elle a été conduite plus haut, aboutissait à mettre en évidence entre la manifestation d'un objet A et celle « immédiatement postérieure » d'un objet B un instant intelligible de repos de la conscience dans sa propre essence. A ce stade, il est vrai, cette stase de la conscience « entre » deux objets successifs était davantage un postulat qu'une véritable expérience. Elle répondait à la nécessité logique d'admettre un moment de ré-enracinement dans le Je pur succédant à la conscience accaparée par l'objet. Mais il est clair que l'existence d'une telle faille, aussi étroite soit-elle, fonde la possibilité de principe d'un *yoga* destiné précisément à l'élargir. Et, de fait, le *Vijñānabhairava*, par exemple, propose certains exercices de méditation conçus spécialement à cette intention. « Au moment où l'on perçoit deux choses, prenant conscience de l'intervalle (entre elles), qu'on s'y installe ferme. Si on les bannit simultanément toutes deux, (alors), dans cet intervalle, la Réalité resplendit. Que l'esprit

1. Śiva sous son aspect terrible.
2. Hymne d'Abhinavagupta cité par L. Silburn, *La Bhakti*, p. 18.

qui vient de quitter une chose soit bloqué et ne s'oriente pas vers autre chose. Alors, grâce à la chose qui se trouve entre elles, la Réalisation s'épanouit dans toute son intensité »[1].

Dans le premier de ces exercices l'élément favorable pour le *yogin* est une sorte d'hésitation naturelle qui affecte la conscience, hésitation comparable au frétillement d'une aiguille aimantée qui serait placée à mi-distance de deux masses magnétiques sensiblement égales. Dans le cas général, en effet, le déroulement de l'expérience est semblable à celui d'un film : un plan chasse l'autre, purement et simplement, et il semble que la conscience assiste dans une totale passivité au défilé des contenus mentaux (par exemple, des perceptions), ou même se donne comme une forme vide qu'ils viennent « remplir » successivement. Ici, au contraire, elle est comme prise en flagrant délit de liberté. Le texte ne nous renseigne pas sur la modalité particulière de l'expérience dont il peut être question ici — et le commentaire en est perdu — mais nous pouvons légitimement penser à des situations d'hésitation sur le chemin à prendre, la parole à prononcer, l'objet à placer au centre du champ visuel, etc. L'instant de repos dans le Je peut être ici anormalement prolongé et ce « répit » est une occasion favorable pour tenter de faire « resplendir la Réalité », c'est-à-dire pour ressaisir de l'intérieur l'autonomie absolue de la conscience. Remarquons à ce propos la profonde différence entre le « climat spirituel » qui donne leur sens à ces pratiques et celui des discussions sur le libre-arbitre dans la philosophie européenne classique. L'affleurement de la liberté n'est pas décelé comme chez nous au niveau du jugement réfléchi, du choix éclairé par la considération des motifs ; il est plutôt la révélation, le temps d'un éclair, du pouvoir discrétionnaire de la conscience tissant, en une opération unique, l'ordre du monde et les dilemmes qui s'y présentent. Une telle liberté ne pourra manquer, certes, de nous paraître aveugle et arbitraire, aussi longtemps que vaudra pour nous le postulat de l'objectivité du monde comme cadre naturel de l'exercice du libre-arbitre.

Le second exercice procède du même esprit. Il peut sembler plus difficile que le premier — mais aussi plus rigoureux — dans la mesure où le *yogin* ne peut pas prendre appui ici sur un début d'effritement de l'objectivité, lié à l'hésitation de la conscience

1. *ubhayor bhāvayor jñāne jñātvā madhyaṃ samāśrayet | yugapac ca dvayaṃ tyaktvā madhye tattvaṃ prakāśate || bhāve tyakte niruddhā cin naiva bhāvāntaraṃ vrajet |tadā tanmadhyabhāvena vikasaty ati bhāvanā ||* VBh. Édition-traduction L. Silburn, st. 61-62, p. 104 sq.

empirique. Il lui faut donc tenter de surprendre en train de fonctionner le mécanisme même de l'illusion « cinématographique » de continuité. Dans l'attitude naturelle le sujet croit être sans cesse arraché à son repos par les sollicitations venues de l'extérieur. Il doit donc s'entraîner à déceler en lui-même l'élan perpétuel qui le projette vers un monde possible et lui fait construire mentalement cette nécessité et cette objectivité des phénomènes à laquelle il se croit soumis. C'est cet élan que les *Spandakārikā* appellent *unmeṣa*, « ouverture » ou « éclosion » : L'*unmeṣa* est ce dont procède une nouvelle pensée chez un homme (déjà) occupé à la poursuite d'une première. Qu'on en prenne conscience par soi-même! »[1].

Tous ces exercices se déroulent normalement « à froid », en dehors de toute situation d'urgence, de passion ou de conflit, ce qui représente à la fois un avantage et un inconvénient. L'avantage réside, bien entendu, dans la possibilité de les répéter à volonté en les insérant dans l'organisation générale de l'existence. L'inconvénient consiste en une certaine disproportion entre la prodigieuse inertie des structures mentales constituées et le degré de mobilisation de l'attention auquel un individu « en repos dans une chambre » est normalement capable de parvenir. D'où l'intérêt des exercices faits « à chaud », dans des situations d'urgence où, par le seul fait des circonstances, l'individu est incomparablement plus éveillé, plus présent au monde et à lui-même, que dans la semi-torpeur douillette de la quotidienneté banale.

« Cet (élan) se décèle dans la région du cœur à l'instant où l'on se souvient d'une chose que l'on a à faire, lorsqu'on apprend une nouvelle heureuse, au moment où l'on éprouve de la frayeur, où l'on assiste à un spectacle inattendu, dans le flot de l'émission (du sperme), lorsqu'on déclame à toute allure, lorsqu'on s'enfuit à toutes jambes »[2]. « Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur ou l'anxiété ou (quand on surplombe) un précipice, lorsqu'on fuit le champ de bataille, au moment où l'on ressent une vive curiosité, au stade initial ou final de la faim, etc., la condition faite d'existence brahmique (se révèle) — A la vue d'un certain lieu, qu'on laisse aller sa pensée vers des objets dont on se souvient. Dès qu'on prive son corps de tout support, le

1. *ekacintāprasaktasya yataḥ syād aparodayaḥ | unmeṣaḥ sa tu vijñeyaḥ svayaṃ tam upalakṣayet ||* Sp.K III 9, p. 62.

2. *sā ca dṛśyā hṛduddeśe kāryasmaraṇakālataḥ | praharṣāvedasamaye darasaṃdarśanakṣaṇe || anālocanato dṛṣṭe visargaprasārāspade | visargoktiprasaṅge ca vācane dhāvane tathā ||* SD I 9-10, p. 11.

Souverain omniprésent s'avance »[1]. « La présence du *spanda* est bien attestée chez celui qui est au comble de l'exaspération, ou de la joie ; chez celui qui se demande : « que faire? » ou qui court en tous sens »[2]. « Si l'on réussit à immobiliser l'intellect alors qu'on est sous l'emprise du désir, de la colère, de l'avidité, de l'égarement de l'orgueil, de l'envie, la Réalité de ces (états) subsiste (seule) »[3].

Les textes rassemblés ici nous présentent la gamme presque complète de ces « chocs émotifs » que la doctrine Trika considère comme autant d'occasions favorables à une tentative de percée vers l'ici-maintenant frémissant du Je absolu. En mettant à part la volupté et la souffrance proprement dites — qui feront l'objet d'un exposé particulier — nous pouvons diviser ces situations en trois catégories : surprise (joyeuse ou non), égarement ou panique, exaltation trouble. Essayons donc de comprendre, au besoin en nous aidant des commentaires, ce qui habilite chacun de ces types d'émotion à jouer ce rôle. Notons aussi, d'entrée de jeu, que le caractère tout à fait antinaturel des exercices de concentration pratiqués dans de telles situations d'urgence les réserve à des *yogin* spécialement préparés. Quant aux autres, ils peuvent au moins découvrir dans ces enseignements ce dont souvent ils ne soupçonnent même pas l'existence : l'étonnante dissolution passagère du moi social dans l'émotion.

Ce qu'il y a de surprenant dans la surprise, c'est qu'elle reste en elle-même totalement indépendante de son contenu. Qu'il s'agisse d'une heureuse surprise — lorsque, par exemple, on vous apprend soudain la naissance d'un fils (Utpaladeva sur SD I 9) ou qu'un parent, un ami, depuis longtemps absent, apparaît sur le seuil de votre maison (VBh. 71) — ou d'une mauvaise surprise (la nouvelle d'un deuil, la découverte d'un spectacle horrible), l'émoi « ressenti dans la région du cœur » est le même. La surprise

1. *kṣutādyante bhaye śoke gahvare vā raṇād drute / kutūhale kṣudhādyante brahmasattāmayī daśā // vastuṣu smaramāṇyeṣu dṛṣṭe deśe manas tyajet svaśarīraṃ nirādhāraṃ kṛtvā prasarati prabhuḥ //* VBh. 118-119, éd. trad. L. Silburn, p. 147 sq.

2. *atikruddhaḥ prahṛṣṭo vā kiṃ karomīti va mṛśan / dhāvan vā yat padaṃ gacchet tatra spandaḥ pratiṣṭhitaḥ //* Sp.K I 22, p. 39. Traduit d'après le commentaire de Kṣemarāja. Mais Rāmakaṇṭha, de manière peut-être plus naturelle, met *yat padaṃ gacchet* en facteur commun et comprend : « L'état où accède l'homme en proie à la colère ou à la joie extrême, etc., est celui où se révèle le *spanda* ». L'analyse de R. est d'ailleurs très systématique : il voit dans cette strophe (II 6 selon son découpage) une répartition des affects en sattviques, râjasiques et tâmasiques. Chaque catégorie serait elle-même subdivisée en quatre : ainsi la râjasique, essentiellement douloureuse, comprendrait la colère (mentionnée), le chagrin, la crainte et le dégoût (sous-entendus), etc. Voir éd. KSTS, p. 72 sq.

3. *kāmakrodhalobhamohamadamātsaryagocare / buddhiṃ nistimitāṃ kṛtvā tat tattvam avaśiṣyate //* VBh. éd.-trad. L. Silburn, p. 135.

apparaît même à l'état pur lorsque son objet est affectivement neutre. Cette indifférence au positif et au négatif ne dure, bien entendu, qu'un instant : la personnalité structurée reprend aussitôt ses droits et s'emploie à ramener l'événement à ses justes proportions, à en dégager la signification en fonction des buts ultimes qu'elle poursuit, ou croit poursuivre, dans la vie. Mais la surprise sur laquelle on réfléchit, ou dont on parle, n'est justement plus tout à fait la surprise. Là où la surprise est effective, le sujet est transplanté à un niveau d'expérience qui n'a rien de commun avec celui de son existence sociale ordinaire. Il n'est plus un tel, de telle famille ou caste, vivant en tel lieu, à telle époque, ayant tels droits et tels devoirs, présentement engagé dans telle affaire, etc.

Prenons, par exemple, le cas de l'ami qui réapparaît à l'improviste après une longue absence. Il est là. Je le reconnais et ne le reconnais pas à la fois. Je le reconnais, car tout à l'heure, quand je saurai vraiment à nouveau qui il est (son nom, son caractère, etc.), je n'aurai pas le sentiment d'un hiatus entre mon expérience présente et celle du tout premier instant : la première se sera écoulée naturellement dans la seconde et comme épanouie en elle. Je ne le reconnais pas, car la longue séparation a rendu désuet le code subtil et complexe qui présidait à nos rapports. Autrefois, je l'aurais plus ou moins attendu, ou du moins, en le voyant, j'aurais conçu aussitôt une certaine idée du but probable de sa visite, je lui aurais adressé la parole sur un certain ton, etc. Il est donc là, ni près ni loin, debout sur le seuil sans y être, dans un espace qui n'est pas l'espace orienté et mesurable de la vie courante et je n'ai ni la force ni le goût de l'interpeller. De sa personne émane une sorte de stupeur radieuse, comme d'une icône cerclée d'or. Et si maintenant je tiens à traduire mon expérience dans son jaillissement originel et au mépris de toute convention, il me faudra m'exprimer à peu près ainsi : Au fond, j'éprouve la tentation de *ne pas* le reconnaître. Et peut-être en est-il encore temps, car sa présence est comme un chant de sirènes qui m'invite à ne plus remonter dans le monde de l'existence sociale où s'exerce la pensée discursive et résonne la parole articulée, mais à couler à fond avec lui dans cet instant éternel où son apparition m'a plongé. C'est — semble-t-il — cette suspension magique du temps que le Trika appelle « repos dans sa propre essence » *-svātmaviśrānti-* ou « émerveillement » *-camatkāra.*

Il est vrai que l'exemple précédent est peut-être trop favorable dans la mesure où il relève de la surprise « joyeuse ». Pourtant, un minimum de réflexion — et d'introspection — suffit à montrer que le cas de la surprise désagréable est exactement le même.

Remarquons déjà que l'aspect agréable, psychologiquement parlant, de l'apparition de l'ami n'intervient en rien dans l'apaisement supramondain qu'elle déclenche, ou catalyse. Surpris, je suis plongé dans une stupeur telle que les *dvandva* ou *vikalpa* du genre agréable/désagréable y perdent toute signification. Nous nous persuadons aisément du contraire pour cette seule raison que notre mémoire opère un amalgame entre la brève extase initiale — qui est au-delà du rire et des larmes — et l'effusion joyeuse qui lui succède ordinairement. Mais la surprise désagréable — ou plutôt jugée telle après coup — tranche de la même manière tous les fils intentionnels qui nous relient à notre univers familier. Si c'est un visage haï qui vient soudain à s'encadrer dans la fenêtre, il n'en a pas moins le pouvoir de me plonger pour un instant dans une transe où je perds de vue son caractère haïssable.

Une situation légèrement différente, mais assimilable à la surprise, est celle où le sujet s'avise brusquement de l'urgence d'une tâche qu'il avait déjà projetée mais oubliée dans l'intervalle. Le rappel soudain de cette tâche frappe d'irréalité les préoccupations immédiates et les projets à court terme du sujet. Sans doute la tâche urgente elle-même va-t-elle devoir être réinsérée dans le comportement global de l'individu et mise en rapport, ne serait-ce que pour se les subordonner, avec les connaissances, moyens d'action, etc. dont il dispose. Mais, entre le moment où l'affairement banal a été suspendu, l'élan spontané vers le monde coupé net par cette remémoration, et celui de la reprise de l'activité une phase de rupture a dû nécessairement prendre place.

Autre variante : la concentration mentale qui se réalise spontanément chez celui qui, dévoué à son maître, n'attend plus que les ordres de celui-ci pour les exécuter, quels qu'ils soient. Tel serait le sens de la *Spandakārikā* II 7 selon Rāmakaṇṭha : « Lorsque, pour une raison quelconque, un homme se trouve dans l'obligation absolue d'exécuter les ordres de son maître, il est extrêmement attentif (à l'ordre à venir). Toutes ses fluctuations mentales disparaissent alors, de sorte que sa conscience, inévitablement, pénètre dans le quatrième état. En s'exerçant à pratiquer ce ressaisissement, il accèdera à la Réalité suprême »[1]. Dans cette variante le caractère de priorité absolue des ordres du maître

1. *kena cit kāraneṇa avaśyakaraṇīyavacasā prabhaviṣṇunā kārayitavyavastuvivakṣayā ākṣiptasya puṃsaḥ tadvacanaśusruṣāmātranibiḍāvadhānatvāt samastavṛttipratyastamaye sati saṃvit turīyāṃ daśām avaśyam evāviśati tatpratyavamārśābhyāsāt paratattvopalabdhiḥ* / *Spandakārikāvivṛti* II 7 (= I 23) ; *éd. cit.*, p. 77 sq. L'interprétation de cette strophe par Kṣemarāja est complétement différente.

correspond à l'urgence de la tâche soudain rappelée à la mémoire du sujet.

La seconde catégorie est celle de l'égarement ou de la panique. La peur proprement dite, si l'on entend par là un affect relativement durable et imprégnant d'autres comportements avec lesquels il coexiste, devra en être exclue. D'une manière générale, on peut dire, en utilisant le langage de notre psychologie, que ces méthodes d'introspection « à chaud » s'appliquent à des crises émotionnelles de désadaptation et non à des sentiments permanents : ces derniers, en effet, n'ont d'autre fonction que de rétablir, jour après jour, les liens avec le monde déchirés dans l'émotion. Kṣemarāja décrit la panique en ces termes : « L'homme qui se demande : « que faire? » est le fuyard complètement subjugué par la force supérieure de ses agresseurs et qui, toutes ses ressources épuisées, voit s'épanouir en lui une conscience d'irrésolution, tandis que le cours de ses opérations (mentales) perd tout support. Celui qui « court en tous sens » est (par exemple) un homme qui, poursuivi par un éléphant furieux, etc., n'a même plus égard à son corps, occupé qu'il est à fuir à toutes jambes. Toutes les autres fonctions (mentales) étant alors reployées dans le Soi, il est mû par la puissance (litt. « la déesse ») déchaînée de son élan »[1]. La fuite éperdue — examinée plus haut d'un tout autre point de vue — réalise une première unification du psychisme. Le fuyard commence par abandonner les fardeaux (armes, etc.) qui l'entravent dans sa course. Mais bientôt « il n'a même plus égard à son corps » : il ne s'entend plus haleter, n'a plus conscience de sa fatigue, ne souffre plus de ses blessures, etc. A la limite, il ne sait même plus qui il fuit ni pourquoi. Sa fuite est devenue une fin en elle-même, la seule qu'il connaisse encore. Il est donc tout près de coïncider avec la pure spontanéité de l'absolu. D'où le jeu de mots implicite de Kṣemarāja sur l'*udyoga* qui désigne à la fois l'impétuosité sauvage du coureur et la source cachée de cette qualité physique, l'élan au cœur de cet élan, le *spanda*.

C'est seulement à l'extrême limite, toutefois, qu'une telle fuite peut se prendre elle-même pour fin. Tant que le fugitif conserve un certain espoir, même minime, d'échapper à ses poursuivants, il reste concerné par des choix rationnels, donc des *vikalpa* : « Faut-il traverser la rivière ou la longer? », etc.[2]. Le

1. *balavadātatāyibalena sarvato valitatvāt kāndaśīkaḥ kiṃ karomīti mṛśan vikalpayan ...kṣīnasakalālambanavikāsatsaṃśayasaṃvinnirālambanākṛtavṛttiprasaro vā mattavāraṇādyanubadhyamāno dhāvan śarīranirapekṣam eva svātmapravaṇīkṛtetaravṛttiprasaradudyogadevīpreraṇayātitvaritapalāyanakriyāviṣṭo vā* / Sp.KN I 22, p. 40.

2. Remarquons encore que cette concentration du psychisme caractérise toute espèce d'effort « désespéré » et n'implique pas nécessairement que le sujet soit en proie à la

véritable cas-limite serait donc celui de l'homme cerné et rejoint par ses poursuivants. En lui, l'énergie, excitée au plus haut point, tourbillonne à la recherche d'un exutoire. Or « toutes les issues sont bouchées », non seulement dans le monde extérieur, mais, pour ainsi dire, dans son corps même. Esquisse-t-il un geste, amorce-t-il un cri qu'une conscience d'« à quoi bon? » fait retomber son bras et rentrer les sons dans sa gorge. Il lui suffirait alors de « lâcher prise », littéralement de dés-espérer, pour accéder instantanément à un mode d'être où ses poursuivants ne pourraient jamais plus le rejoindre, quelle que soit l'issue extérieure des événements[1]. Mais un tel héroïsme du non-agir suppose que le vouloir-vivre massif du sujet ait déjà été entamé de longue date par l'intériorisation du rite, la réflexion philosophique, etc. Seul donc un *yogin* exercé s'avèrera capable de ne pas laisser passer une occasion de ce genre.

Il est vrai que bien d'autres occasions se présentent dans la vie quotidienne qui ne paraissent pas requérir le même degré d'héroïsme. C'est ainsi que le *Vijñānabhairava* ne craint pas de braver le ridicule — de notre point de vue tout au moins — en proposant « l'attention à l'éternuement » comme une voie d'accès à la délivrance parmi d'autres. N'oublions pas cependant que rien n'est moins conforme à l'esprit du Trika, et du tantrisme en général, que ce genre d'opposition rigide entre l'extraordinaire et le quotidien, le noble et le vil, etc. Et, de fait, le début de l'éternuement est bien un petit commencement de panique : un léger picotement au fond des fosses nasales prend soudain des proportions énormes, suspend le réflexe respiratoire — dont le *prāṇāyama* atteste par ailleurs combien il est lié au sentiment de sécurité vitale — et fait perdre sa contenance à un sujet figé dans une attitude digne, lancé dans un grand discours, etc. Ici à nouveau, le personnage social a vacillé un instant, et ce n'est pas sans un certain contentement farouche qu'il remonte sur son piédestal. D'où le conseil de porter son attention aussi sur la fin de la crise sternutatoire.

La troisième catégorie comprend des affects en eux-mêmes négatifs mais capables de prendre une valeur positive, lorsqu'ils sont poussés à leur paroxysme. Un très beau vers anonyme ne dit-il pas : « De même que bûches de bois, feuilles, blocs de

terreur. Ainsi dans ce passage de St. Exupéry : « Ton fils est pris dans l'incendie, tu le sauveras... Tu vendrais, s'il est un obstacle, ton épaule contre un coup d'épaule. Tu loges dans ton acte même. Ton acte, c'est toi... » *(Pilote de guerre)*.

1. C'est une « fuite invisible » de ce genre que décrit l'une des plus belles nouvelles de J. L. Borges, *Le miracle secret*.

pierre, etc., se métamorphosent en sel en tombant dans une mine de sel, de même les émotions (se métamorphosent en félicité) une fois immergées dans la pure conscience du Soi »?[1]. Une telle « cristallisation » n'est possible que si l'intensité extrême de l'affect se traduit par une première simplification de la conscience et par son retranchement du monde extérieur. Soit, par exemple, la colère. Elle comprend deux formes bien distinctes. D'une part, la colère « contrôlée » qui comporte une part de comédie et reste un langage adressé à autrui, la dramatisation (ton de voix, gestes, etc.) constituant elle-même un élément du message. Cette forme de colère qui ne rompt pas avec les conventions sociales est évidemment stérile pour le *yogin*. D'autre part, la colère-raptus où le sujet s'abandonne à l'ivresse d'un déchaînement gratuit. Ici, en effet, le motif initial est vite perdu de vue. L'homme en proie à ce genre de fureur, loin de chercher encore à faire pression sur autrui, s'isole totalement dans son univers intérieur. La violence qu'il exerce alors est aussi désadaptée que dévastatrice et peut aller, dans certains cas, jusqu'à se retourner contre son auteur même (raptus suicidaire). Tout homme, sans doute, un jour ou l'autre dans sa vie, a senti monter en lui, avec un mélange de terreur et d'émerveillement, la tentation de tout ravager à l'entour, de créer l'irréversible par le scandale, d'appeler par l'horreur la descente de l'inimaginable et de périr corps et biens dans le cataclysme ainsi déclenché. Chez l'homme non préparé la sombre exaltation de la fureur ne peut que s'épuiser en elle-même ou conduire à ce genre de geste fatal que le sujet, une fois dégrisé, est lui-même incapable d'expliquer. En revanche, elle conduit le *yogin* dans les parages mêmes du *spanda*. Il doit seulement réaliser que la force élémentaire dont il se sent à cet instant le jouet n'a trouvé dans sa colère qu'une occasion de se manifester et demeure foncièrement étrangère à la tonalité haineuse et destructrice qui l'enveloppe ici. « Possédé » par la colère à l'état pur, pour ainsi dire, ayant oublié en chemin ses griefs contre son adversaire et jusqu'au nom et au visage de ce dernier, il ne lui reste plus qu'à dépouiller le reste de dualité (opposition générale moi-autrui, etc.) qui continue chez lui à travestir en agressivité la pure énergie de la conscience.

Dans de telles expériences le sentiment de l'ego tend de lui-même à déborder les structures organiques et mentales sur lesquelles il se fixe d'ordinaire, si bien que, paradoxalement, il n'apparaît plus comme un obstacle mais comme une aide à la réalisation mystique.

1. *yathā rumāyāṃ patitāḥ kāṣṭhaparṇopalādayaḥ / lavaṇatvāya kalpante tathā bhāvāścidātmani //* cité par Jayaratha. Comm. sur TAl. II 35, vol. I, partie 1, p. 30.

On s'explique alors que le VBh., par exemple, puisse prétendre enrôler au service de la vie mystique des affects aussi sordidement égoïstes et rebelles à la sublimation que l'avidité ou l'envie. Sans doute ceux-ci doivent-ils eux-mêmes ressaisis à l'état naissant : la « pointe d'envie » ressentie à l'annonce d'un avantage obtenu par un rival, l'élan d'avidité devant la perspective soudaine d'un bénéfice à réaliser. Dans les deux cas, c'est la stabilité inerte des fixations ou investissements de l'ego sur des possessions, rôles, intérêts divers qui est ébranlée. D'un côté, un vif déplaisir amène le sujet à prendre pour un instant ses distances par rapport à un rôle dont il s'aperçoit que d'autres le jouent mieux que lui. De l'autre, l'ampleur du gain entrevu lui fait paraître mesquine sa prudence habituelle dans la gestion de ses intérêts. Capté à sa source et dégagé de toutes les colorations affectives contingentes qui n'ont été que l'occasion extérieure de sa manifestation, un tel jaillissement peut faire immédiatement retour à Śiva. Merveille que chantent les poètes de la *bhakti* śivaïte ; ainsi Bhaṭṭanārāyaṇa : « O Parameśvara ! même après avoir pensé « à quoi bon l'orgueil ! » si, avec orgueil, je (me) dis : « Je suis identique à Toi », ne suis-je pas hors de moi sous l'effet de la joie ? — Même un attachement passionné, qu'il soit mien s'il se fixe en Toi seul, ô Maître du monde ! Hommage à cette convoitise même qui, adhérant à Toi, me permet de T'atteindre ! »[1] et Utpaladeva : « Tu es, Seigneur, le lien incomparable unissant entre eux tous les orgueils humains. Puissé-je grâce à la plénitude de la douceur de Ton amour posséder le plus grand d'eux tous ! »[2].

Concluons sur ce point avec Rāmakaṇṭha : « Bien que, chez tont vivant et en toute circonstance, les fonctions de toutes les puissances sensorielles ne puissent même pas accéder à l'existence sans une compénétration avec la lumière du *spanda* fermement établi (parce que) toujours en acte, la force des phénomènes de différenciation suscités par la puissance de *māyā* fait que ce *spanda* fermement établi est comme interrompu par d'innombrables connaissances et activités particulières surgissant sur le mode de la pure diversité et ne parvient plus à pénétrer dans le champ de perception de l'homme éveillé lui-même. C'est pourquoi un certain nombre de situations (émotionnelles) aptes à provoquer cette perception, comme la colère paroxystique, etc., ont été rassemblées ici pour être enseignées à titre de moyens »[3].

1. *kiṃ smayeneti matvāpi manasā parameśvara | smayena tvanmayo 'smīti māmi nātmani kiṃ mudā ||... rāgo 'pi astu jagannātha mama tvayy eva yaḥ stithaḥ | lobhāyāpi namas tasmai tvallābhālambanāya me || Stavacintāmaṇi*, V 37 et 47 bis, éd.-trad. L. Silburn, p. 93 (texte), 115 et 119 (trad.).

2. *Śivastotrāvalī*, citée par L. Silburn, *Ibid.*, p. 47.

3. *yadyapi ca sarvasya prāṇabhṛtaḥ sarvāsvavasthāsu sarvendriyavṛttayo nāntareṇa*

B. Jouissance, douleur, émerveillement

Toute espèce d'expérience affective est en elle-même élan, oubli extatique de l'environnement spatio-temporel, et s'avère, à ce titre, capable de donner lieu à une sublimation mystique. Mais il est une catégorie d'expériences qui s'y prête tout particulièrement. Dans la jouissance ou *bhoga*, en effet, une certaine immanence, un certain « repos en soi-même » persiste au cœur même de l'adhésion passionnée à l'objet de jouissance, de sorte que la transfiguration spirituelle d'une telle expérience n'exigera plus qu'on se détache au préalable de l'objet, mais au contraire qu'on commence par le goûter d'une manière plus intense. Nous citerons tout d'abord un passage classique de l'IPVV où Abhinavagupta explique la nature du *bhoga*, ou de l'*ānanda*, et démontre son unité, du plaisir le plus « grossier » à la plus haute félicité mystique.

« Ce que l'on appelle volupté *-ānanda-* n'est pas autre chose que la manifestation plénière de notre propre essence, (manifestation) qui possède la forme d'un ressaisissement infini de notre nature, de notre Soi. Lorsque chez un sujet le sentiment du Je, tourné vers l'intériorité du Soi, est incomplet, souillé par son recroquevillement dans le corps, etc., et que ce sujet vient à être tourmenté par la faim — à cause d'un certain état de vacuité de son corps — son esprit est complètement dominé par le désir de se procurer une chose séparée de lui-même (la nourriture). La prise de conscience de soi ne peut plus alors s'opérer chez lui dans son indivision massive et ce sujet est alors comme privé de jouissance. Étant donné, donc, que sa jouissance a la forme d'un ressaisissement de son Soi, sa (précédente) absence de satisfaction plénière, caractérisée par l'émergence d'un état de vacuité, disparaîtra dès qu'il pourra s'emplir le ventre de nourriture. Mais alors d'autres désirs, tel celui d'embrasser des femmes, etc., présents en lui (auparavant) sous forme de dispositions latentes, entreront en jeu. Comme l'a dit le maître Patañjali : « Le fait que Caitra soit

nityoditapratiṣṭhita spandaprakāśaparisphuritasamāpattiṃ unmiṣitum eva prabhavanti tathāpi māyāśaktyudbhāvitabhedāvabhāsabalāt nānātvenollasadbhir anantair jñānakriyāviśeṣair vyavadhīyamāna ivāsau pratiṣṭhitaḥ spandaḥ prabuddhasyāpy upalabdhigocaratvaṃ gamayitum aśakyeti tadupalabdhiyogyāḥ kāścidevātikruddhatvādayo daśā upāyatvena saṃgṛhya upadiṣṭāḥ / Spandakārikāvivṛti, II 7 (= I 22), p. 74. Le cas de la rémémoration produite par le retour sur des lieux que l'on a connus jadis (VBh. 119) est un peu différent et s'apparente déjà à la perception esthétique : la distance temporelle fait ressurgir les « passions » d'alors dans leur pureté et leur universalité, dépouillées des circonstances contingentes qui les affectaient en ce temps-là.

épris d'une femme ne signifie pas qu'il se désintéresse des autres » (YBh. II 4). Dans la mesure donc où il entre en rapport avec ces (nouveaux désirs), son plaisir est incomplet et ne représente pas la suprême félicité. Et tel est le cas de toute jouissance mondaine. Ne dit-on pas : « Dans la possession on craint la séparation à venir » et : « Un objet (possédé) en fait désirer un autre, comment pourrait-il procurer un (réel) plaisir? ». Parce qu'elle ne peut jamais rompre complètement avec la recherche de (biens) distincts (du Soi), elle demeure incomplète. Mais la portion de félicité qui s'y trouve, et la détermine, n'est autre que le ressaisissement de soi-même. Bhaṭṭanārāyaṇa a dit : « Tout ce qui se rencontre, en fait de volupté, dans les trois mondes n'est qu'une goutte de cet océan de félicité, le dieu (Śiva) auquel je rends hommage » (*Stavacintāmaṇi*, v. 61). Ainsi, quand un gourmet[1] goûte une saveur douce son comportement est différent de celui d'un glouton. En se disant : « c'est ainsi » il repose dans le sujet connaissant et s'intéresse au premier chef à la partie sujet. On l'appelle ainsi « jouissant ». Mais là où les obstacles, tels que l'appât du gain, etc., viennent à être éliminés, on éprouve un plaisir libre de toute altération et différent du plaisir procuré par les objets sensibles. Ainsi en va-t-il des « tonalités » *-rasa-*, comme l'Érotique, etc., qui font l'objet du drame et de la poésie. Cette absence même d'entraves fait que ce (plaisir) — connu sous les noms de délectation, dévoration, sérénité, compréhension, etc. — n'est autre que le repos dans l'état de sujet connaissant... Ainsi le ressaisissement de la liberté elle-même, dans son authenticité et son inséparabilité de l'essence de la conscience, est appelé, par le fait qu'il ne forme avec la jouissance qu'une seule masse homogène, félicité suprême, sérénité, émerveillement... En revanche, dans le fait de goûter une saveur douce, etc., il y a un voile de séparation, à savoir la relation avec les objets... mais, là aussi, ceux dont les cœurs sont attentifs à écarter le voile dont il vient d'être question, obtiennent, à coup sûr, la félicité suprême »[2].

1. A partir d'ici je m'inspire de la traduction proposée pa K. Bhattacharya, *Śāntarasa et Advaita* (JA 250), p. 101 sq.

2. *svarūpasya svātmanaḥ paripūrṇanijasvabhāvaprakāśanam eva parāmarśamayatāṃ dadhad ānanda ity ucyate | tathā dehādisaṃkocakaluṣāparipūrṇapratyagātmāhaṃbhāvaniṣṭhatvena śarīrasyā riktatayā kṣudhāturasya vyatiriktānnābhilāṣavivaśīkṛtamater ātmaparāmarśo 'yam ekaghanavṛttyā yato na saṃbhavati tato 'yam anānanda ivāste | saty ātmaparāmarśamaye svānande yadā tvannaparipūrṇajaṭharatāsya tadā tadriktatodrekarūpa tāvad apūrṇatā vinaṣṭā | saṃskārarūpatayā tu tadānīṃ yadābhilaṣaṇīyaṃ kāntāliṅganādi paramārśanīyaṃ sthitaṃ yad āha guruḥ patañjalir nahi caitra ekasyāṃ striyāṃ rakta ity anyāsu virakta ityādi tadyogād apūrṇo 'yam ānanda iti paramānando 'yaṃ na bhavati | sāṃsārikaśca sarvo 'syānando lābhe bhāviviyogabhīru ... iti viṣayo viṣayāntararthitāṃ janayan va janayet kathaṃ sukham iti ca nyāyena vyatiriktākaṅksā-*

Le plaisir n'est plus défini ici comme la simple quiétude du non-agir, mais comme récupération de soi au-delà de la dispersion dans les activités. En un sens, la vie entière de la conscience est faite de félicité, puisque, comme on l'a vu, il n'y a pas de prise de conscience qui ne s'accompagne d'un ressaisissement. Il est possible cependant de parler, au niveau du sujet fini, de déplaisir ou de douleur, si l'on entend par là une fixation de la conscience sur certains objets, telle que sa réimmersion dans sa propre nature ne soit plus immédiatement praticable ou soit perturbée. Cette paralysie, ou semi-paralysie, de la conscience n'est, du point de vue du Trika, que la simple conséquence de son engluement préempirique dans les structures relativement inertes du corps, des organes, etc. En elle-même la conscience pure n'a jamais « faim » *(nityatṛpta)* mais, pour s'être laissée aller à lier son sort aux alternances de réplétion et de vacuité du corps, elle paraît désormais condamnée à attendre la prise de nourriture du corps pour pouvoir goûter à nouveau le repos. Ce qui, en Śiva, n'est que la tension librement consentie, et à chaque instant résolue, d'une pure activité ludique devient dans le sujet fini raidissement douloureux et crampe de la conscience. Non immédiatement résorbée, cette tension suscite un effort destiné à la réduire, lequel est lui-même douloureux, et ainsi de suite à l'infini. Le sujet est comme un jet d'eau qui ne retomberait pas dans la vasque dont il jaillit et aurait ainsi toujours besoin d'être alimenté.

Reste que toute espèce de consommation de l'objet, même la plus « physique » et grossière, représente un instant de soulagement. Et si la satisfaction ainsi obtenue est précaire, cela tient moins à la nature de l'objet sensible qui la procure qu'à l'attitude du sujet à son égard. Le glouton et le gourmet goûtent les mêmes saveurs et en attendent fondamentalement la même chose : qu'elles les aident à refaire l'unité de leur être déchirée dans l'expérience. Mais tout se passe comme si le glouton désespérait d'atteindre vraiment ce but et, à cause de ce désespoir, renonçait à savourer

vicchedamayatāṃ sarvātmanā na svīkuruta iti tato 'pi apūrna eva / yastvānandatāṃśas tatra svātmaparāmarśarūpataiva prayojiketi / tata evoktaṃ trailokye 'pyatra yo yāvānānandaḥ kaścid īkṣyate sa bindur yasya taṃ vande devam ānandasāgaram iti śrībhaṭṭanārāyaṇena / tathā ca madhurādau rase audarikābhyavahāravailakṣaṇyena pravṛtta idam ittham iti pramātari viśramayan pramātṛbhāgam eva pradhānatayā vimṛśan bhuñjāna ityucyate / yatrāpy anyathābhāvam atyantam atikramya sukham āsvādyata 'rjanādisaṃbhāvyamānavighnāntaranirāsāt vaiṣayikānandavilakṣanaśṛngarādau nāṭyakāvyādiviṣaye tatra vītavighnatvād evāsau rasanā carvaṇā nivṛtiḥ pratītiḥ pramātṛtāviśrāntir eva ... tasmād anupacaritasya saṃvedanarūpatānāntarīyatvenāvasthitasyasvatantrasyaiva rasanaikaghanatayā parāmarśaḥ paramānando nirvṛtiś camatkāra ucyate / ... madhurādi rasāsvade tu viṣayasparśavyavadhānam / ... tatrāpi tu tathoditavyavadhānāṃśatiraskriyāsāvadhānahṛdayā labhanta eva paramānandam / IPVV I 5 11, vol. II, pp. 177-179.

à fond ce qu'il a dans la bouche, ingurgitant sans cesse de nouveaux aliments dans l'inquiétude d'une perpétuelle fuite en avant. Le gourmet comprend mieux que l'aliment n'est qu'un catalyseur possible de la réconciliation avec soi-même. Il le goûte d'un air sentencieux, les yeux mi-clos, mimant ainsi le recueillement. Il n'imagine cependant pas que la satisfaction ainsi déclenchée pourrait se prolonger d'elle-même, comme un feu une fois allumé, et c'est pourquoi il reste un homme de désir.

Voilà sur quelles bases Abhinavagupta tente d'édifier une classification hiérarchique des plaisirs. Non qu'il puisse y avoir des types de satisfaction qualitativement différents et irréductibles les uns aux autres — l'*ānanda* est un — mais le plaisir sera d'autant plus pur et durable que le sentiment de dépendance envers l'objet sera réduit. On s'élève ainsi de la jouissance « grossière », c'est-à-dire aveugle à sa propre finalité, à la pure félicité mystique où la conscience enfin totalement dé - contractée *-asaṃkucita-*, redevenue capable de se replonger à tout instant dans sa propre essence, n'utilise plus l'objet que par jeu et comme un prétexte. Dans l'entre-deux se place la jouissance sensible « raffinée » (le gourmet. etc.) qui débouche elle-même sur la jouissance esthétique où, en fait de saveurs *-rasa-*, le sujet ne goûte plus que de pures tonalités affectives, détachées de la réalité empirique concrète.

Ainsi se justifie l'existence d'un autre type de pratiques yoguiques, d'un autre embranchement de la « voie de la *śakti* ». Il s'agira, cette fois, de se fondre dans la jouissance à l'état pur, en abandonnant tous les conditionnements qui souillent les plaisirs sensibles, pervertissent leur finalité immanente et les soumettent à une « compulsion de répétition ». Cependant, alors que les réactions émotives fondamentales se répartissent en un petit nombre de types, la variété des jouissances sensibles est infinie. Et cette variété est encore multipliée par celle des particularités physiques, des caractères, dispositions d'esprit, etc., des sujets. Il est donc nécessaire de définir, tant du point de vue du sujet que de celui de l'objet, le champ d'application pratique de cette méthode. C'est ce que fait Abhinavagupta dans un passage du PTV :

« Tout ce qui entre par les sens externes ou internes se tient (déjà) sous forme de conscience et de souffle dans le canal du milieu qui confère la vitalité à tous les membres, et cela se nomme « énergie vitale » *-ojas-*. Tout cet ensemble de formes, sons, etc., qui anime tous les membres et consiste en une puissance non séparée d'eux, pénètre de nouveau par les sens de la vue, de l'ouïe, etc. Son pouvoir d'alimenter lui permet d'éveiller le feu

du désir qui consiste en un tumulte de l'énergie virile *-vīrya-*. Comme il est dit : « A partir d'une conversation, d'un attouchement des membres... ». Un quelconque objet, couleur, etc. a la capacité de provoquer — chez celui qui est de longue date abondamment pourvu de cette énergie — l'ébranlement susdit... Cet ébranlement peut être également déclenché par un souvenir, une imagi - nation, etc. Dans ce dernier cas il est alimenté par l'infinité des sons, etc. résidant dans le *manas*, capable de prendre la forme de toutes choses. Seule la grande énergie virile, saturée de (l'essence de) toutes choses, peut à son tour alimenter et créer ; non celle qui n'a pas encore atteint la plénitude, comme ordinairement dans l'enfance, ou celle qui est sur le déclin, comme dans la vieillesse. Dans cet ébranlement de l'énergie, la liberté et capacité de félicité, qui a pour essence le Bhairava en sa plénitude, qui revêt la forme d'un ressaisissement dont la vibration n'est délimitée ni par le temps ni par l'espace, qui appartient à cette énergie indivise en tant qu'identique à nous-mêmes, donne lieu à un afflux de félicité. La forme colorée qui pénètre par les yeux n'est donatrice de félicité que par sa relation à la grande émission consistant elle-même dans le tumulte de cette énergie. Il en va de même pour un chant mélodieux pénétrant par les oreilles. Tout ce qui pénètre par le canal des autres sens ne « bouillonne » qu'en lui-même et n'atteint pas le niveau de la grande émission. Et il en va de même chez ceux qui ne sont pas nourris de cette énergie, qui ne connaissent pas la volupté de l'ivresse faite du tumulte de cette énergie. Ceux-là sont comme des pierres : ni la silhouette d'une délicieuse adolescente, ni le chant mélodieux qui s'échappe des lèvres d'une belle ne leur procurent la plénitude du plaisir. Et, du fait même que (cette énergie) ne les nourrit pas, ils finissent par disposer d'une capacité d'émerveillement (de plus en plus) limitée. L'inertie n'est pas autre chose que la totale absence d'émerveillement et (inversement) ce qu'on appelle « sensibilité » *-sahṛdayatā-* ne consiste qu'en une immersion dans un intense émerveillement où l'énergie virile est en état de tumulte »[1].

1. *tathā hi sarveṣām antarbahiṣkaraṇānām yat yat anupraviśati tat tat madhyanāḍībhuvi sarvāṅgānuprāṇanasārāyāṃ prāṇātmanā cetanarūpenāste yat oja iti kathyate tadeva sarvāṅgesvanuprāṇakatayā tadavibhaktavīryarūpatvena tato 'pi punar api nayanaśravaṇādīndriyadvārena vṛṃhakarūpaṃ rūpaśabdāpy anupraviśat vṛṃhakatvād eva tat vīryakṣobharūpakāmānalaprabodhakaṃ bhavati / yathoktam ālāpād gātrasaṃsparśāt ... ityādi / ekenaiva ca rūpādyanyatamenodriktaprāktanabalopavṛṃhitasya ... smaraṇavikalpādināpi sarvamayamanogatānantānantaśabdādivṛṃhanavāśāt jayata eva kṣobhaḥ / paripuṣṭasarvamayamahāvīryam eva na tvapūrṇaṃ nāpi kṣīnaṃ samucitaśaiśavavārddhakayor iva vīryavikṣobhe ca vīryāsya svamayatvenābhinnasyāpy adeśakālakalitaspandamayamahāvimarśarūpam eva paripūrṇabhairavasaṃvidātmakaṃ svātantryam ānandaśaktimayaṃ sukhaprasavabhūr nayanayor api hi rūpaṃ tadvīryakṣobhātmakamahāvisarga-*

La notion de *śakti* est abordée ici sous son aspect d'énergie vitale. Bien que la doctrine Trika n'établisse aucune coupure radicale entre le pensant et le non-pensant, le *spanda* étant, d'une certaine manière, présent aussi dans la pierre, elle voit dans le fonctionnement des organismes vivants une expression éminente de cette puissance. Dans certains contextes, la *śakti* apparaît comme ce qui procure à l'être vivant son haut degré d'unité intérieure, organique. Ici, c'est une autre caractéristique du vivant qui passe au premier plan : sa vie de relation, la manière spécifique dont il s'intéresse à son environnement immédiat. En tout être fini la *śakti* est délimitée et comme assoupie mais, au niveau du vivant, elle ne se « résigne » pas à cette délimitation et tend, en se projetant vers l'extérieur, à se stimuler et à se dépasser elle-même dans sa forme présente. Et cet effort obscur d'auto-excitation et d'auto-sublimation est décrit ici comme la racine commune de la perception informative et de l'activité tournée vers la satisfaction des besoins du corps. Dans tous les cas, la *śakti* cherche à « s'alimenter », aussi bien dans la prise de nourriture proprement dite que dans la captation des sons et des couleurs. La notion de « sensibilité » (litt. « l'être-pourvu d'un cœur ») exprime bien cette réceptivité aux impressions extérieures qui est en même temps capacité intérieure de s'éveiller et de vibrer.

En principe, donc, toute sensation comporte une dimension affective, provoque un certain regain d'effervescence de l'énergie vitale, et doit pouvoir ainsi constituer le support d'un *yoga* destiné à faire franchir à cette énergie les limites mêmes de l'organisme. Cependant, les fonctions vitales ou sensorielles ne sont pas interchangeables et toutes les sensations n'ont pas au même degré, ou de la même manière, la capacité de reconduire la *śakti* individuelle à sa source absolue. Non sans quelque arbitraire, les textes n'étant pas des plus explicites à ce sujet, on pourrait les classer en deux catégories. D'une part, ce qui transite par les sens « intellectuels », vue et ouïe. Ici la sensation est différenciée au plus haut point, s'articule aisément au langage et se laisse conserver par le *manas* avec une certaine fidélité. Elle a ainsi vocation à susciter un émerveillement conscient et réfléchi. Sa jonction à la « grande émission » — c'est-à-dire à l'élan créateur

viśleṣaṇayuktyaiva sukhadāyi bhavati / śravaṇayośca madhuragītādi / anyatrāpīndriye 'nyat kevalaṃ paripūrṇasṛṣṭitām nāśnute svātmanyevocchalanāt / tathā ca tadvīryānupavṛṃhitanām avidyamānatathāvidhavīryavikṣobhātmakamadanānandānāṃ pāṣāṇanām iva ramaṇīyataratarunīrūpam api nitambinīvadanaghūrṇamānakākalīkalagītamapi na purṇānandaparyavasāyi yathā yathā ca na vṛṃhakaṃ bhavati tathā tathā parimitacamatkāraparyavasānaṃ sarvato hy acamatkāre jaḍataiva / adhikacamatkārāveśa eva vīryakṣobhātmā sahṛdayatocyate / PTV, pp. 45-49.

produit par le rapport Siva-*śakti* — s'opérera donc plus volontiers sur le mode d'une épuration ou sublimation progressive. Elle relève moins de la « voie de la *śakti* » proprement dite que de sa transfiguration par l'art (musique, drame, arts plastiques, etc.). D'autre part, les parfums, les saveurs et les sensations tactiles ne se laissent guère transposer dans un langage ou dans une symbolique. C'est en ce sens qu'ils « bouillonnent en eux-mêmes et n'atteignent pas le niveau de la grande émission ». En revanche, les plaisirs procurés par ce genre de sensations sont d'autant plus intenses qu'ils sont plus obscurs et indicibles : les schèmes du langage conventionnel n'ont pas prise sur eux et ne permettent pas au sujet de s'en distancer en les délimitant clairement selon l'espace et le temps. D'où leur caractère de jouissance « massive » -*ekaghana*- qui les désigne tout naturellement comme le support privilégié des pratiques yoguiques relevant de la « voie de la *śakti* »[1].

Une autre indication intéressante est celle qui a trait à la « qualification » -*adhikāra*-. La voie de l'énergie devrait en principe être ouverte à tous, puisqu'une certaine vitalité désirante réside en chacun. Mais, pratiquement, elle reste réservée aux hommes dans la force de l'âge, en qui l'« énergie virile » -*vīrya*- atteint sa culmination. Cela implique que la fonction sexuelle soit considérée non seulement comme celle qui procure la jouissance la plus intense, mais aussi comme celle qui anime secrètement toutes les autres, conditionnant leur fraîcheur et leur acuité[2]. C'est autour d'elle, en fait, que gravitent toutes les spéculations et en fonction d'elle que s'orientent toutes les pratiques appartenant à cette voie[3].

Il nous est pratiquement impossible de donner, dans le cadre de cet exposé, une idée adéquate de la manière dont le Trika conçoit et valorise la sexualité. Il faudrait, pour ce faire, reprendre toute cette « physiologie mystique » générale du Yoga tantrique, que le Trika adopte comme cadre de référence de ses spéculations

1. Cette distinction, claire en elle-même, n'est pas toujours aisée à maintenir dans la pratique, car la sensation porte sur des objets concrets qui sollicitent simultanément plusieurs sens ou même tous.

2. Cela n'empêche par le Trika de s'adresser à tous : femmes, enfants, vieillards, *śūdra*, etc. Simplement, toutes les voies ne sont pas ouvertes à tous. Le TAl. XXIII 21 (vol. X, p. 270) fait même allusion aux voies ouvertes aux eunuques, etc.

3. On trouve, malgré tout, quelques allusions dispersées à des recueillements sur des sensations agréables, indépendantes (en apparence du moins) de la sexualité. Ainsi en VBh. 72 (concentration sur « l'euphorie causée par la nourriture et la boisson »), en TAl. III 209 (absorption dans le parfum du santal), etc. L'écoute d'un chant mélodieux (VBh. 75) est un exemple de cas ambigu, relevant aussi bien de la perception esthétique.

et pratiques, quitte à lui surajouter un symbolisme et une interprétation ésotérique de son cru. Il est certain, par exemple, que la fameuse *kuṇḍalinī* représente un aspect « microcosmique » de la *śakti*. Et sa localisation traditionnelle dans le corps ne laisse guère de doute sur la légitimité de son identification à la *libido*. La « montée » de la *kuṇḍalinī* a visiblement quelque chose à voir avec l'excitation sexuelle, etc. Mais nous serions alors amenés à parler des *cakra* (« roues » ou « lotus »), des phonèmes et *mantra* qui leur sont associés, et aussi des conduits subtils *nāḍī* qui sont censés les traverser, des polarités liées aux trois conduits principaux, *iḍā*, *pingalā* et *susumṇā*, etc.

Bornons-nous donc à essayer de discerner, sans recourir à ce symbolisme, ce qui, aux yeux du Trika, justifie le privilège mystique du plaisir sexuel. « Il existe dans le corps — dit l'IPVV — certaines zones qui sont (naturellement) sièges de jouissance, ainsi le cœur, le sexe, le palais, etc. Lorsque, sans être effectif comme dans le plaisir sexuel (proprement dit), l'attouchement de ces zones est inféré, rappelé, désiré, etc., il se reflète (en elles) et procure le plaisir de l'émission séminale »[1]. Cette première description est encore assez inadéquate en ce qu'elle semble considérer le plaisir sexuel comme strictement localisé dans le corps et comme une satisfaction « privée », en quelque sorte, n'impliquant pas la relation à l'Autre. Mais, déjà dans l'IPV, le sexe est défini, au milieu des autres « sens d'action » ou *karmendriya*, de manière aussi peu fonctionnelle que possible, comme « ce qui procure le repos (dans le Soi?) grâce à l'apaisement de cette agitation (mentale) »[2].

Toutefois, c'est bien le rapport à l'Autre qui lui confère une place à part et au-dessus de tous les autres plaisirs. Si l'on en croit le VBh. : « La jouissance de la réalité du *brahman* (qu'on éprouve) au moment où prend fin l'absorption dans l'énergie fortement agitée par l'union avec une parèdre *(śakti)*, c'est elle (précisément) qu'on nomme jouissance intime — O Maîtresse des Dieux! l'afflux de la félicité se produit même en l'absence d'une énergie (une femme), si l'on se remémore intensément la jouissance née de la femme grâce à des baisers, des caresses, des étreintes »[3].

1. *tathāca śarīrasya kecid ānandasthānarūpā ādhārāḥ kandahṛdayatālutalādayaḥ / teṣu mithunopabhogasamucitasparśas tathaivānanubhuyamāno 'py anumeyamānasmaryamāṇotprekṣyamāṇādirūpaḥ pratisaṃkramati yena dhātusyandasukhādyapi syāt /* IPVV I 2 8, vol. I, p. 159 sq. Cité in *Luce delle Sacre Scritture*, p. 123.

2. *tatprakṣobhaśāntyā viśrāntikriyopayogī upasthaḥ /* IPV III 1 11, vol. II, p. 213.

3. *śaktisaṃgamasamkṣubdhaśaktyāveśāvasānikam / yat sukhaṃ brahmatattvasya tat sukhaṃ svākyam ucyate // lehanāmanthanākoṭaiḥ strīsukhasya bharāt smṛteḥ / śaktyabhāve 'pi deveśi bhaved ānandasaṃplavaḥ //* VBh. 69-70, éd. trad. L. Silburn, p. 111 sq. En 69a on pourrait aussi comprendre : « la jouissance qui débouche sur (ou « culmine dans » *-avasānikam-*) l'immersion dans l'énergie, etc. ».

Abhinavagupta cite et commente ces deux strophes dans la suite du passage du PTV reproduit plus haut. A propos de la première il remarque : « Lorsqu'on s'identifie au canal médian, au-delà de toute dualité, et que l'on prend un ferme appui sur le pouvoir de cette énergie virile, on peut éprouver par soi-même, au moment de l'orgasme, cette volupté d'un attouchement intérieur dont l'essence est le déclenchement du tumulte de l'énergie tout entière »[1]. Et à propos de la seconde : « Le contact, s'il est remémoré intensément et reflété du canal médian, incréé et fait de la suprême puissance, dans la zone (du corps) où il a eu lieu, provoque, en l'absence même d'une femme réelle, un tumulte de l'énergie virile fait du contact avec une femme intériorisée »[2].

Ces textes nous permettent d'entrevoir en quel sens la félicité du *brahman* coïncide, dans l'optique du Trika, avec la volupté de l'enlacement éternel où Śiva et la Déesse se distinguent et se confondent à la fois. Le privilège unique de l'union sexuelle tient à son pouvoir naturel de résorber, au moins pour un instant, toute espèce de dualité et de polarité. Pour chacun des partenaires l'autre devient alors le monde, de sorte qu'à travers un incessant échange des rôles l'opposition fondamentale du sujet et de l'objet se trouble et s'exténue. Voir et être vu, toucher et être touché, agir et subir, donner et recevoir s'y succèdent et s'y mêlent au point d'apparaître indiscernables. Cette réduction et, à la limite, cette abolition de la scission sujet-objet est symbolisée ici par l'identification simultanée de chacun des partenaires au « canal médian » (la *susumṇā*). L'Autre n'est plus le mur d'indifférence qu'il est et doit être — car nous serions déconcertés s'il ne l'était pas — dans l'existence ordinaire. Il est mon projet même « prenant corps » littéralement dans l'extériorité, ma chair retournée comme un doigt de gant, s'enveloppant elle-même, palpitant contre elle-même : espace paradoxal où le haut et le bas, l'avant et l'arrière, l'endroit et l'envers, le proche et le lointain passent sans cesse l'un dans l'autre. Dans la phase ultime de l'union sexuelle, avec la prédominance du toucher *-sparśa-* et de ce qu'elle implique (l'abolition du phénomène de la distance, la réciprocité de l'intérieur et de l'extérieur), se crée, ou se recrée, une spatialité de l'immanence pure où le sentiment d'être enfermé dans les limites du corps propre se brouille et tend à s'évanouir.

1. *tathā hi tanmadhyanāḍīrūpasyobhayaliṅgātmano 'pi tadvīryotsāhabalaladhāvaṣṭhambhasya kampakāle sakalavīryakṣobhojjigamiṣātmakam antaḥsparśasukhaṃ svasaṃvidsākṣikam eva* / PTV, p. 50.

2. *bharāt smaryamāṇo hi saṃsparśaḥ tatsparśakṣetre ca madhyamākṛtrimaparātmakaśaktināḷikāpratibimbitaḥ tanmukhyaśāktasparśābhāve 'pi tadantarvṛttiśāktasparśātmakavīryakṣobhakārī bhavati* / PTV, p. 51.

Avec l'espace comme disposition des choses *partes extra partes* s'abolit aussi le temps comme objectivité de la succession des phénomènes. Il appartient en effet à la nature même de l'acte sexuel de se dérouler selon une sorte de crescendo, le jeu des baisers, des caresses, etc., ne faisant que préluder à l'instant privilégié de l'orgasme (*kampakāla* ici). Et l'orgasme, « volupté d'un attouchement intérieur dont l'essence est le déclenchement du tumulte de l'énergie tout entière » est ce qui, dans l'expérience sensible, paraît le plus apte à nous faire entrevoir la réalité du *spanda*, du libre essor de l'éternel présent. Ici, plus que partout ailleurs, le plaisir déborde la simple quiétude immobile. Il est la douleur à chaque instant renaissante, sous forme d'une amorce de tension intérieure, et à chaque instant surmontée par la résolution de cette tension. Et comme, dans chaque nouveau cycle, la tension part d'un seuil d'excitation plus élevé et monte ainsi plus haut, la détente consécutive est aussi plus profonde, de sorte que la montée même de la tension ne fait qu'un avec la croissance vertigineuse du plaisir. D'autre part, on peut dire que la détente prédomine toujours, en ce sens que chaque phase (de détente ou de tension) est comme appelée par la suivante et se fond doucement en elle, dans une espèce de continuité mélodique. Toujours plus marqué, l'empiètement réciproque des phases aboutit à désarticuler la durée. Le rythme accéléré de l'acte tend ainsi, à la limite, à rejoindre un instant critique où la périodicité du cycle deviendrait nulle, où tension et détente coïncideraient de manière si parfaite qu'elles n'auraient plus à alterner. Telle est l'image idéale de l'union des sexes comme remontée vers l'Acte pur, vers la source immobile du temps. Le plaisir ne lui est pas associé de l'extérieur par quelque disposition biologique contingente, mais signale, dans son exaspération même, l'approche du but.

Dans la pratique, toutefois, des obstacles nombreux et variés s'opposent à cette réalisation. Les uns sont d'ordre psychologique et consistent dans l'impréparation éventuelle des partenaires, la routine, la fatigue, ou encore la présence en l'un d'eux de sentiments troubles comme l'orgueil de la possession, etc. Les autres sont d'ordre social et ont trait au poids des conventions, des préjugés concernant le légitime et l'illégitime, etc. Il semble bien qu'une des fonctions du grand rituel tantrique solennel ait été de lever ces obstacles par l'instauration d'un *templum*[1], d'un espace-temps soustrait aux normes régissant la vie ordinaire,

1. Les derniers livres du TAl. y font de fréquentes allusions, malheureusement obscures, comme toujours.

« profane », de la société. Reste que l'union sexuelle ne peut suffire à transcender le temps, pour cette simple raison qu'elle se situe elle-même dans le temps : après avoir culminé à l'instant de l'éjaculation l'excitation ne peut que retomber. Réduite à elle-même, donc, elle demeure spirituellement infructueuse et, en un sens, décevante. Le *yogin* se doit donc de l'utiliser uniquement comme un tremplin à partir duquel, par un effort extrême d'attention dirigé vers la source d'où procède l'effervescence de l'énergie, il pourra tenter de rejoindre le *spanda*.

Il s'agit alors pour lui, moins de retarder la crise éjaculatoire[1] que de mettre à profit le bref instant de son apparition. Le support idéal de sa concentration est alors le son *śīl (śīlkāra)*, sorte de soupir ou de râle inarticulé que la femme[2] est censée faire entendre au moment de l'orgasme. « (A la fin de l'union sexuelle) il y a un son qui se présente sous forme de la résonance spontanée jaillie involontairement de la gorge de la bien-aimée ; c'est là le Son impérissable et indistinct qui ne requiert ni méditation ni concentration (pour se produire). Si l'on y fixe la pensée, on deviendra soudain maître de l'univers »[3]. Le *śīlkāra*, émis involontairement, n'est pas destiné à exprimer quelque chose. Complètement étranger au langage conventionnel, il est plutôt un « cri du cœur » jailli en toute spontanéité. Il comporte même quelque chose d'insolite, voire d'effrayant, dans la mesure où la voix familière de la femme y est méconnaissable, comme si la femme était devenue un médium, une pythie, le pur instrument de la révélation d'une puissance transcendante. En s'abîmant dans ce bourdon-

1. Encore que, de tous temps, cela ait été recherché en Inde (et aussi en Chine, dans le taoïsme). Bien des pratiques de *haṭha-yoga* — ainsi le *mūlabandha* pour n'en citer qu'une — sont expressément destinées à y préparer l'adepte. Ce genre de technique est particulièrement ambigu, pouvant être mis au service aussi bien d'un hédonisme pur et simple que d'une concentration mystique authentique.

2. Cela implique évidemment que la situation soit envisagée avant tout du point de vue masculin. Pourtant, les tendances profondes de la doctrine paraissent devoir conduire à la négation de toute hiérarchie des sexes et à la reconnaissance d'une « bi-sexualité intelligible » (présence du couple Śiva-Śakti en chaque individu, quelque soit son sexe « naturel »). Une étude approfondie permettrait peut-être de mettre en lumière un conflit latent — et des compromis mouvants — entre les exigences de la doctrine et la pression sociale ambiante.

3. *yat tatakṣaram avyaktaṃ priyākaṇṭhe 'py avasthitam / dhvanirūpam anicchaṃ tu dhyānadhāraṇavarjitam // tatra cittaṃ vidhāyaivaṃ vaśayed yugapaj jagat / Kulagahvara*, d'après TAl. III 147-148 (vol. II, p. 148) ; trad. L. Silburn (cité in *Mahārthamañjarī*, p. 178). Autres allusions au *śīlkāra* in TAl. III 166-167 (vol. II, p. 164 sq.) et V 142 (vol. III, p. 456). La notion ne prend d'ailleurs toute sa signification que dans le contexte de la théorie des niveaux ou étapes de la parole ; cf. Pandey, *op. cit.*, p. 659 sq.

nement venu du fond des âges le *yogin* cherche à s'installer au centre de toutes choses[1].

*
* *

Il nous reste à examiner un dernier cas, le plus paradoxal de tous, celui de la douleur. La douleur n'est, si l'on veut, que l'imperfection du plaisir et, en ce sens, elle imprègne toute l'expérience, ne cessant complètement qu'au seuil de la joie mystique la plus haute. Mais, au sens restreint, elle désigne certains types d'expérience affective où la conscience paraît tout à fait incapable de se ressouder à elle-même et subit passivement son déchirement. Passivité apparente, cependant, puisque chacun reconnaît que la douleur comporte des degrés. Or l'intensité d'un affect, quel qu'il soit, signale l'activité même de la conscience. Dans la douleur intense, donc, la conscience doit être considérée comme se révoltant contre ce qu'elle subit, et cette révolte peut constituer le point de départ d'une pratique mystique de désindividualisation.

« Et cet émerveillement est présent dans la douleur elle-même. Une certaine joie intérieure, faite d'énergie, que nous donnait (jadis) une épouse ou un fils, vient refleurir dans l'ébranlement suscité par une imagination, la vue de (personnes) semblables à eux, un gémissement entendu, etc. Nous pensons : « Ils ne reviendront plus », et telle est la réalité de la douleur, celle d'un certain émerveillement où l'on est sous l'empire de la désespérance. On a dit : « Dans la douleur même, parce qu'il y a épanouissement (de la conscience)... »[2]. La douleur — moins la tristesse banale que le chagrin cruel — est émerveillement en ce sens qu'elle tient tout entière dans un élan fou de la conscience qui méprise et défie le « verdict de la réalité ». C'est *parce qu*'il se dit « jamais plus... » — et non *bien qu*'il se le dise — que l'homme frappé par la mort des siens sent s'épanouir sa conscience. Les cris entendus, etc. ne sont pour lui que l'occasion de ressusciter mentalement ceux qu'il

1. On a renoncé à commenter la strophe 68 du VBh. qui repose sur le symbolisme, particulièrement surdéterminé, du « feu » et du « poison ». Voir L. Silburn, *éd. cit.*, pp. 109-111 et aussi PH p. 153, n. 150 et 153.

2. *duḥkhe 'py eṣa camatkāraḥ | antarvyavasthitaṃ hi yattat dayitāsutasukhādi vīryātmakaṃ tadeva bhāvanāsadṛśadṛgākrandādibodhena kṣobhātmakaṃ vikāsam āpannaṃ punar na bhaviṣyatīti nairapekṣyavaśasaviśeṣacamatkriyātmā duḥkhasattvam |* PTV, p. 49. La citation est de Somānanda, SD V 9. Le texte complet (p. 185) porte : *duḥkhādinā viśeṣaścet tatrāpy aśivatā na ca | duḥkhe 'pi pravikāsena duḥkhārthe dhṛtisaṃgamāt ||* « Si vous dites que la douleur etc. est différente (de Śiva), (nous répondons) que là-même Śiva n'est pas absent car, grâce à l'épanouissement (de la conscience), nous pouvons, en face de l'objet qui est source de douleur, obtenir le contentement ».

a perdus, de leur procurer une présence hallucinatoire. Son expérience ne deviendra souvenir, évocation mélancolique, qu'avec son fléchissement, quand elle recommencera à accepter le verdict de la réalité. Mais son tout premier élan aura été comme une flambée de protestation véhémente, consumant le soi-disant irréparable. Ce sont les petites joies et les petites douleurs qui paraissent s'opposer, parce qu'elles voisinent, alternent et font contraste. Mais, comme deux mobiles s'éloignant l'un de l'autre sur une circonférence finissent pas se rejoindre au point diamétralement opposé à celui de leur séparation initiale, l'extrême joie et l'extrême douleur se rejoignent et se confondent dans la vibration originelle qui fait que le monde est monde. L'attitude tantrique face à la douleur ne consistera donc pas à s'opposer à elle par des moyens empiriques ou à la réduire par l'exercice du jugement, encore moins à la fuir en quête d'un apaisement ou d'une consolation, mais à l'épouser dans son premier surgissement, à communier avec son élan sauvage, comme on se laisse soulever par une vague.

« Après avoir perforé une partie quelconque de (son) corps avec un instrument pointu ou autre, si l'on tient alors son esprit appliqué à cet endroit précis, la progression éclatante vers Bhairava (se produira) »[1]. Cette strophe — à coup sûr l'une des plus énigmatiques du VBh. — demeurera pour nous incompréhensible aussi longtemps qu'avec une assurance somnambulique nous passerons à côté de la douleur « physique » en nous imaginant savoir ce qu'elle est. D'ordinaire, nous nous contentons de la définir par ses causes supposées, ou ses effets, ou simplement de renvoyer à l'expérience vécue. Mais l'expérience vécue est ici aveugle qui nous la présente simplement comme la chose à fuir, celle dont on ne veut à aucun prix. Il nous faut donc apprendre à écarquiller les yeux sur les ténèbres opaques de la sensation douloureuse.

Il s'agit ici d'une expérience délibérément provoquée et qui présente l'avantage de pouvoir être reproduite à volonté, en raison de son caractère anodin. Ce qu'elle nous révèle, c'est que la douleur est avant tout sa propre anticipation : nous souffrons parce que nous nous attendons à souffrir, incapables d'imaginer qu'il ne tient qu'à nous d'échapper à cette souffrance. Je me pique et j'ai mal. J'en déduis que la piqûre « cause » la douleur, au sens où un phénomène physique quelconque en détermine un autre. Ce faisant, je ne soupçonne même pas ma propre collabo-

1. *kiṃcid aṅgaṃ vibhidyādau tīkṣṇasūcyādinā tataḥ / tatraiva cetanāṃ yuktvā bhairave nirmalā gatiḥ //* VBh. 93, éd.-trad. L. Silburn, p. 130.

ration à la fabrication de cette douleur. Si, au contraire, j'abandonne cette espèce de résignation de principe et me tourne vers la douleur dans l'intention délibérée d'apprendre enfin ce qu'elle est, je ne suis pas peu surpris de la voir se dissoudre sous mon regard. Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'en détourner notre attention, à la manière d'un homme qui, occupé à penser intensément à autre chose, peut ne pas remarquer telle ou telle petite « douleur » survenant alors dans son corps. C'est, tout au contraire, l'extrême attention concentrée sur une douleur déterminée, dans son siège précis *(tatraiva cetanāṃ yuktvā)*, qui la fait disparaître en tant que telle. Non qu'elle s'évanouisse comme un fantôme, mais ce qui subsiste, l'élément positif en elle, se dévoile alors comme une surrection de la conscience, un pur tressaillement qui est joie dans son fond.

Nous commençons alors à entrevoir que la douleur physique ordinaire se ramène à une certaine sclérose de la conscience qui, pour s'être retranchée dans le corps comme dans une forteresse, se sent atteinte dans ses œuvres vives partout où l'unité fonctionnelle de celui-ci est compromise. Au lieu de percevoir ce qui advient au corps comme un simple moment de sa propre activité universelle, en tant qu'elle est Śiva, elle fait du corps un « empire dans un empire » et se raidit contre tout ce qui menace son autarcie. Et cette contraction mentale permanente, cette peur universelle de souffrir, est la souffrance même. L'attention à la douleur physique jette ainsi quelque lumière sur ce phénomène fondamental que le Trika appelle *saṃkoca*, contraction ou recroquevillement de la conscience absolue. Si la conscience est amenée à se contracter douloureusement à chaque instant de son existence empirique, c'est parce qu'elle s'est déjà pré-empiriquement contractée — ou, comme on dit, coagulée ou solidifiée *-āśyāna-* — *sous la forme* du corps. A vrai dire, elle n'est pas enfermée en lui comme un animal dans sa cage, mais le corps est comme la matérialisation de sa propre démission. Elle en est prisonnière, mais seulement au sens où l'on dit qu'un homme est prisonnier de ses habitudes, etc.

Il est par ailleurs incontestable que l'attention portée à la douleur ne la dissipe que pour un bref instant. Pour peu que la source d'excitation demeure, la douleur, aussitôt, reprend massivement ses droits et, dans son déferlement, submerge la première expérience, (et telle est sans doute la raison pour laquelle l'« exercice » proposé ici utilise la piqûre, douleur ponctuelle dans l'espace et dans le temps). Mais ce fait n'infirme en rien l'expérience de dissolution de la douleur. Il témoigne seulement de l'extrême difficulté d'une entreprise « contre-nature », s'il en est.

Il n'est peut-être pas interdit de penser qu'un entraînement méthodique et continu permettrait de prolonger ces instants où la douleur se résout en joie, de les étendre à des douleurs plus vives, plus complexes, moins bien localisées, etc. Mais l'entreprise prendrait aisément une allure fakirique et contribuerait à détourner l'adepte de son véritable but. Car il s'agit moins de lutter pied à pied avec la douleur « sur le terrain » que de dénouer la Grande Crispation, la Grande Angoisse qui nous voue à rencontrer sans cesse la douleur, sous des formes infiniment variées. Et, pour cela, la seule chose qui importe est d'avoir réalisé, ne serait-ce qu'une fois dans sa vie, que la douleur est faite de la même étoffe que la joie et ne nous écrase que du poids de notre propre résignation.

* * *

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre le sens de l'expression *pūrṇāhaṃtā*, plénitude du Je, ou subjectivité infinie. Elle ne désigne rien d'autre que l'ego lui-même — celui qui connaît, agit, jouit, etc. dans l'existence empirique — mais délivré de ces *kañcuka* qui restreignaient sa connaissance, son action, etc., et désormais identifié à Śiva. La « plénitude » -*pūrṇatā*- s'entend ici en deux sens complémentaires. Elle indique que le sujet a retrouvé l'intégralité de ses pouvoirs et que, devenu Śiva, sa conscience « contient » l'essence et l'existence de toute chose dans l'univers. Conformément à un principe général de la doctrine, pour qui le langage « double » en quelque sorte la réalité et a même structure qu'elle, les représentants du Trika se plaisent à voir dans le nom même de Je -*Aham*-, le grand *mantra*, la grande formule qui condense le langage tout entier et, par là-même, contient en puissance toute réalité. Il est l'« alpha et l'omega » en ce sens que *a* représente le premier phonème de l'alphabet sanskrit et *ha* le dernier. Or les grammairiens disposent d'une technique appelée *pratyāhāra* qui leur sert à désigner une série de phonèmes (ou de radicaux) par le premier et le dernier membre de la série. *A* désigne ainsi Śiva en tant qu'il est au-delà de la manifestation (l'*Anuttara*) et *HA* sa manifestation sous forme d'univers grâce à sa *śakti*. Quant à la résonance nasale *(anusvāra)* — qui n'est pas normalement comptée parmi les phonèmes — elle représente le fait que Śiva, en dépit de son épanchement dans la manifestation, demeure indivis et transcendant[1].

1. On ne fait ici que résumer un symbolisme beaucoup plus complexe. Voir Padoux, *op. cit.*, pp. 230-232 ; Pandey, *op. cit.*, p. 667 sq. ; Singh, éd. du PH, p. 139, n. 174 et p. 140, n. 175.

A partir du premier jour où il a commencé à l'entrevoir, l'adepte doit s'exercer à ressentir, à vivre cette plénitude. Comme pure spéculation théorique, elle n'offrirait en effet aucun intérêt, ni même aucun sens. Il s'y exerce par des pratiques yoguiques variées, souvent très élaborées, parfois ésotériques. Nous nous contenterons de mentionner les *mudrā*, attitudes symboliques dans lesquelles on « scelle » le corps (ou l'esprit). Deux de ces *mudrā* sont particulièrement aptes à exprimer — à mimer pourrait-on dire — la *pūrṇāhaṃtā*. La première ou *Kramamudrā* — « l'attitude en (deux) phases » — est décrite ainsi dans un passage classique du PH : « Le *yogin* se scelle dans le tournoiement successif de la roue de la Conscience en ses aspects d'émanation, de conservation et de résorption cosmiques, et par l'entremise de *Kramamudrā* il s'approprie ce qui gît en lui-même. Telle est l'énergie de la Conscience, le Quatrième (état). Le *yogin* est donc parfaitement enseveli en lui-même, bien qu'il se dirige vers l'extérieur et que le déploiement de l'énergie suprême demeure pour lui une réalité immédiate. Il est de ce fait un *yogin* très élevé. Durant ce processus il arrive d'abord qu'en raison d'un engloutissement de plus en plus envahissant, les objets extérieurs s'abîment dans l'intérieur de la conscience hautement dynamique et sont dévorés par elle. Puis, à la phase du vomissement, l'ensevelissement procède maintenant de l'intérieur — l'énergie de la conscience — jusqu'à la nature véritable de l'externe, à savoir la totalité des objets qui prennent l'aspect de l'eccéité. Et cet (ensevelissement) se manifeste comme la coagulation du suc *(rasa)* de la conscience. Cette attitude, étant liée simultanément à l'intérieur et à l'extérieur, consiste en un ensevelissement toujours effectif »[1].

Pratiquer la *Kramamudrā*, c'est donc s'entraîner à imiter le rythme immanent de la vibration originelle : systole et diastole où la conscience alternativement « dévore » la diversité cosmique, la « liquéfie » en son propre suc, puis la « recrache » vers l'extérieur où elle se solidifie à nouveau. Nous aurions probablement tort de n'y voir qu'un jeu de l'imagination ou un simple exercice de

1. *sṛṣṭisthitisaṃhṛtisaṃviccakrātmakaṃ kramaṃ mudrayaṭi svādhiṣṭhitam ātmasāt karoti yeyaṃ turīyā citiśaktiḥ tayā kramamudrayā — antariti pūrṇāhaṅtāsvarūpayā — bahirmukheti viṣayeṣu vyāpṛto 'pi samāviṣṭhaḥ sākṣātkṛtaparaśaktispharaḥ sādhakaḥ paramayogi bhavati / tatra ca bahyād grasyamānāt viṣayabrāmāt antaḥ parasyāṃ citibhūmau grasanakrameṇaiva praveśaḥ samāveśo bhavati / abhyantarāt citiśaktisvarūpāt ca sākṣātkṛtāt āveśavasāt samāveśasāmarthyāt eva bāhyasvarūpe — idantānirbhāse viṣayagrāme vamanayuktyā praveśaḥ — cidrasāśyānatāprathanātmā samāveśo jayate — iti sabāhyābhyantaraḥ ayaṃ nityoditasamāveśātmā /* PH 19, p. 92 sq. Trad. L. Silburn (complétée) d'après *Vātūlanāthasūtra* (int., p. 54).

création mentale *(bhāvanā)*. En tout état de cause, cette technique ne peut concerner que des *yogin* avancés à qui un début de réalisation mystique (obtenu par une autre méthode) a procuré une certaine connaissance intuitive des voies par lesquelles s'opère cette expansion-rétraction de la conscience. Placé devant un tel programme, un profane, même instruit de la philosophie du Trika, ne saurait littéralement que faire. Il est d'ailleurs probable qu'à ce stade l'aide d'un *guru* s'avère indispensable au *yogin* avancé lui-même.

Le va-et-vient propre à la *Kramamudrā* tend à faire réaliser dans un premier temps l'équivalence, dans un second temps l'identité de l'expansion cosmique et de son retrait. Quand ce second stade est atteint on passe à la *Bhairavīmudrā*. Celle-ci n'est guère décrite que dans deux strophes, citées partout. L'une du *Kakṣyāstotra* : « Projetant par la volonté les diverses puissances, vision, etc., en tous sens vers leurs objets respectifs, et t'érigeant au centre comme un pilier d'or, tu te manifestes comme l'unique support de l'univers »[1]. L'autre, d'origine inconnue : « On vise l'intérieur en regardant vers l'extérieur, sans (vraiment) ouvrir ni fermer les yeux. Telle est la *Bhairavīmudrā*, tenue secrète dans tous les *Tantra* »[2]. Les deux strophes s'accordent pour voir dans la *Bhairavīmudrā* une sorte de double *Kramamudrā* croisée tt simultanée : pendant qu'une partie de l'appareil psychique se eourne vers l'intérieur, rétractant ainsi le monde, l'autre se tourne vers l'extérieur pour l'y projeter. Si les deux mouvements parviennent à s'équilibrer, le sujet « vit » alors l'identité de l'immanence et de la transcendance, c'est-à-dire se fixe dans le Centre, le Cœur, l'ici-maintenant absolu et n'éprouve plus le besoin de se retrancher d'un univers dont il perçoit la vie comme la pulsation même de sa propre conscience. « L'état de délivré-vivant — dit Abhinavagupta — consiste en un ensevelissement dans la non-dualité de notre propre nature bhairavique, identique à la subjectivité infinie s'émerveillant d'elle-même. Alors, l'ensemble des réalités de l'univers, considéré (jusqu'alors) comme asservissant, se dévoile à nous comme le jeu multiforme de notre joie surabondante »[3].

1. *sarvāḥ śaktīscetasā darśanādyāh sve sve vedye yaugapadyena viṣvak / kṣiptvā madhye hāṭakasthambhabhūtas tiṣṭhan viśvādhāra eko 'vabhāsi // Kaksyāstotra*

2. *antarlakṣyo bahirdṛṣṭir nimeṣonmeṣavarjitaḥ / iyaṃ sā bhairavīmudrā sarvatantreṣu gopitā //* cité par J. Singh, PH, p. 125.

3. ... *nijāmodabharakrīḍābhāsitabhedasya nikhilabandhābhimatatattvavrātasya svātmacamatkārapūrṇāhaṅtātādātmyabhairavasvarūpābhedasamāveśātmikā jīvata eva muktiḥ* / PTV, p. 18. Autres textes sur la « félicité cosmique » *-jagadānanda-* : TAl. III 283-285 (vol. II, p. 256) et V 50-51 (vol. III, p. 354 sq.).

Mais c'est peut-être Kṣemarāja[1] qui, dans son commentaire aux *Spandakārikā*, nous a laissé la plus belle description de l'expérience libératrice dans le climat spirituel propre au Trika : « Il perçoit ainsi sa propre nature au cours de l'existence journalière. Lorsqu'il est fermement installé dans le centre qui remplit simultanément l'état ordinaire de veille et l'extase, toute bifurcation mentale disparaît et la roue des organes atteint d'un coup son épanouissement parfait. Il s'empare alors des deux planchettes de cette double émission (veille et extase). Ainsi au bout de milliers de renaissances et parce qu'il a reconnu sa propre nature extraordinaire... il arrive soudain que le fil de toutes ses activités se brise et que le Roi des *yogin* émerveillé contemple la masse des êtres qui surgit de l'éther de sa conscience ou s'y résorbe, comme une multitude de reflets apparaissant et disparaissant dans un miroir... Il demeure frappé d'émerveillement lorsque la Réalité pleinement épanouie jaillit de manière imprévisible en toute son harmonie et sa sublimité. Le suprême *yogin* se tient ferme, il ne relâche pas son étreinte et le flux méprisable des naissances et des morts qui frappe de terreur le monde entier n'existe plus pour lui ».

1. ... *svabhāvam atmīyam ... vyutthānadaśāyām api vyāpnuvantam avalokayan ... nimilanonmilanasamādhinā yugapadvyāpakamadhyabhūmyavaṣṭhambhād adhyāsitaitadubhayavisargāraṇivigalitasakalavikalpo 'kramasphāritakaraṇacakraḥ ... mukurāntarnimajjadunmajjannānāpratibimbakalpam analpaṃ bhāvarāśiṃ cidākaśa evoditaṃ api tatraiva vilīyamānaṃ paśyan janmasahasrapūrvasvarūpapratyabhijñānāt bhaṭ iti truṭitasakalavṛttiḥ smayamāno ... mahāvikāśāsādanācca sahasaiva samuditasamucitatātt vikasvabhāvo yo yogīndra āste tiṣṭhati na tvavaṣṭhambhācchithilībhavati tasyeyamiti sakalajagatkampakāriṇī jananamaraṇādiprabandharūpā sṛtiḥ ... naiva bhavati* / Sp.KN I 11, p. 25 sq. Trad. L. Silburn, in *Vātūlanāthasūtra* (int., p. 78 sq.).

CHAPITRE III

EXPÉRIENCE ESTHÉTIQUE ET DÉSINDIVIDUALISATION

En dehors du Kaśmīr, Abhinavagupta est surtout connu comme poéticien ou esthéticien, et cela grâce à ses commentaires du *Nāṭyaśāstra* de Bharata *(Abhinavabhāratī)* et du *Dhvanyāloka* d'Ānandavardhana *(Dhvanyālokalocana)*. Son œuvre en ce domaine présente un caractère hautement technique et spécialisé. Elle ne se laisserait vraiment aborder que moyennant une étude préalable de la tradition pan-indienne des écoles de poétique et de dramaturgie. Cependant, le philosophe tantrique et l'esthéticien ne sont ici qu'une seule et même personne et ce que le premier dit de la sublimation des affects dans la « voie de l'énergie » doit se retrouver *mutatis mutandis* dans les conceptions du second touchant la « catharsis » de ces mêmes affects dans le verbe poétique ou sur la scène. Or, avec la perception esthétique au théâtre, nous retrouvons le sol ferme d'une expérience beaucoup plus universelle que celle du *yogin* tantrique. Tout homme, pratiquement, a été en contact avec la poésie et le théâtre, ne serait-ce que pour avoir écouté des conteurs populaires ou assisté à d'humbles pantomimes de carrefour. Ainsi, l'expérience esthétique qui présente nécessairement certaines analogies avec l'expérience mystique, tout en demeurant plus accessible, peut servir à l'éclairer en retour. C'est ce que l'on voudrait suggérer ici, en dehors de toute considération technique, à partir de l'examen de quelques textes consacrés au thème du dépassement « esthétique » de l'individuation.

A. Fusion des consciences et distanciation

L'Esthétique indienne classique est avant tout une théorie du *nāṭya*. Celui-ci diffère d'une « représentation théâtrale » européenne courante par deux aspects principaux. Il est un spectacle

total où musique, chant, danse, pantomime, effets scéniques, etc. entourent et illustrent l'action dramatique proprement dite. Il est aussi un spectacle relativement exceptionnel et solennel, donné dans le cadre de fêtes religieuses, ou encore de sacres, de mariages princiers, etc. Dans la mentalité indienne courante, et cela jusqu'à nos jours, les idées de rituel collectif, de fête, de spectacle public, de réjouissances populaires demeurent intimement associées. Au-delà de leur contiguïté dans le temps, ou de leur chevauchement, ces « assemblées » ont ceci de commun que les hommes s'y réunissent dans un but étranger à toute idée de coopération utilitaire (travail, commerce, guerre, etc.). Un certain bonheur d'être ensemble prélude et préside, en ces jours fériés, à toute activité définie. C'est ce climat d'innocence retrouvée, cette allégresse unanimiste qu'Abhinavagupta analyse comme la condition préalable à toute communion esthétique : « La conscience pure, essence de toute chose, se contracte en fonction de la différence des corps. Mais, dans les grandes réunions, elle s'épanouit (à nouveau) grâce à la réflexion mutuelle (des consciences individuelles) rassemblées. La masse des rayons de notre propre conscience effervescente vient se refléter dans celles des autres, comme en autant de miroirs. Elle s'y enflamme alors et accède sans effort à l'universalité. C'est pourquoi, dans les grandes assemblées, devant un spectacle de chants et de danses par exemple, le contentement apparaît lorsque tous, et non pas un seul, communient avec ce (spectacle). La conscience qui, en chaque individu, est (potentiellement) gorgée de félicité accède à l'unité en présence de l'objet, danses, etc., et goûte la plénitude de la félicité. Tout motif à se contracter, du genre envie, jalousie, etc., lui fait ici défaut. Épanouie, libre de tout obstacle, la conscience s'agrège à la félicité. Mais lorsque l'un quelconque des assistants ne communie pas (avec le spectacle) et s'isole ainsi des autres, la conscience est perturbée, comme lorsqu'on touche une surface rugueuse. Aussi, lors de cérémonies comme celle du « cercle » (tantrique), on ne doit laisser entrer aucune personne qui, en ne communiant pas (avec la cérémonie), viendrait à s'isoler des autres. Cela produit en effet une contraction de la conscience »[1].

1. *saṃvit sarvātmikā dehabhedād yā saṃkucet tu sā / melake 'nyonyasaṅghaṭṭapratibimbād vikasvarā // ucchalananijaraśmyoghaḥ saṃvitsu pratibimbitaḥ / bahudarpanavad dīptaḥ sarvāyetapi ayatnataḥ // ata eva nṛttagītaprabhṛtau bahuparṣadi / yaḥ sarvatanmayībhave hlādo na tvekakasya saḥ / ānandanirbharā saṃvit pratyekaṃ sā tathaikatām / nṛttādau viṣaye prāptā pūrṇānandatvam aśnute // īrṣyāsūyādisaṃkocakāraṇābhāvato 'tra sā / vikasvarā niṣpratighaṃ saṃvid ānandayoginī // atanmaye tu kasmiṃścit tatrasthe pratihanyate / sthapuṭasparśavat saṃvid vijātīyatayā sthite // atas cakrārcanādyeṣu vijātīyam atanmayam / naiva praveśayet saṃvitsaṃkocananibandhanam //* TAl. XXVIII 373-379, vol. XI, pp. 158-161.

On voit ici Abhinavagupta osciller de manière caractéristique entre des allusions au rituel tantrique secret (objet principal des derniers livres du TAl.) et une référence à des spectacles « profanes ». C'est que, pour lui, le spectacle est un rituel et le rituel un spectacle. Nous disons dans le langage courant que nous allons nous « détendre » en assistant à tel ou tel spectacle. Mais, là où nous ne mettons qu'une vague nuance psychologique, Abhinavagupta décèle la réalité d'une expérience de portée métaphysique : la disparition, ou tout au moins le relâchement, de cette contraction préempirique qui individualise la conscience en lui faisant épouser la rigidité des structures organiques et mentales. L'image des miroirs-lampes qui, à travers leurs réflexions mutuelles, s'enflamment les uns les autres, peut sembler artificielle et peu cohérente. Elle traduit cependant le double caractère de la conscience : capacité passive de « refléter » la structure des objets, capacité active de les « consumer », c'est-à-dire de se les assimiler, *prakāśa* et *vimarśa*. Cela dit, le spectacle sur la scène, ou le rite qui se déroule au centre du « cercle » n'apparaît encore ici que comme un point de fixation, le support nécessaire de l'unification des consciences. En dépit de la comparaison avec les miroirs, les spectateurs ne se regardent pas les uns les autres, mais communient par l'intermédiaire du spectacle.

Ce que Abhinavagupta essaie de traduire ici, c'est un certain effet latéral en fonction duquel chaque spectateur, tout en étant fasciné par le spectacle, perçoit aussi indirectement la fascination des autres et se trouve ainsi conforté dans sa résolution de chasser les doutes, distractions, etc., qui pourraient venir l'assaillir. A la limite, chacun peut « entendre » le grand silence régnant à la place du brouhaha qui devrait normalement s'élever d'une aussi nombreuse assemblée. Par conséquent, chaque conscience individuelle, ne trouvant chez les autres aucune « aspérité » où s'accrocher — aucune particularité voyante, aucune provocation ou incitation au dialogue, etc. — revient se fixer sur le spectacle en cours. Un unique Grand Spectateur tend ainsi à se constituer, et celui-ci n'est ni vieux, ni jeune, ni assis ni debout, ni loin ni près, etc. Toutes ces particularités se sont en effet neutralisées les unes les autres. En revanche, on comprend que la présence d'un intrus, de quelqu'un qui ne joue pas le jeu, fissure cette « unanimité » en rendant à chacun la conscience de sa propre individualité, face à celle de l'intrus.

On pourrait certes objecter que l'ensemble des spectateurs ne fait ici que s'auto-discipliner, que supprimer les nuisances dues à l'effet de foule. Chacun a le même intérêt à ce que les bavardages, toussotements, etc. cessent dès que le spectacle commence et

réagit aux « chut ! » proférés par ses voisins en se taisant à son tour. Selon cette interprétation, chaque spectateur ne désirerait en somme que s'isoler en tête à tête avec le spectacle et ne percevrait l'Autre que comme un gêneur en puissance. Mais Abhinavagupta est attentif à écarter cette conception restrictive et négative de l'effet de foule : « Un spectacle de danses et de chants, auquel assiste un public que son état de concentration met dans un état de communion parfaite, est goûté (par le public) comme un océan de nectar. C'est pourquoi ceux qui font la théorie de ces spectacles de danse et de lutte disent que l'identité des sujets percevants y engendre (une expérience) de plénitude. S'ils se contentaient de percevoir chacun pour soi le spectacle, comment pourrait-on justifier cette qualité particulière qui naît de leur réunion et comment pourrait-on parler d'une unification des sujets percevants ? Mais, quand le spectacle se présente de telle manière que (les spectateurs) ont conscience d'être tous ensemble en train de le voir, alors il est juste de dire qu'il acquiert une réalité différente de sa forme aride précédente »[1].

La nature propre du recueillement esthétique transparaît déjà ici. Le spectateur n'a pas à être comparé au *yogin* classique qui se retire dans la solitude parce qu'il cherche à s'abstraire du monde en général. Lui ne cherche encore qu'à goûter un moment privilégié où le sentiment de l'existence, le simple bonheur de vivre, ne soit pas gâché par les multiples tensions et conflits de la quotidienneté. Son attitude demeure donc foncièrement extravertie, tournée avec passion vers l'expérience sensible. Et cette expérience inclut toujours, par nature, la dimension de l'intersubjectivité. Les autres sont là, présents dans sa conscience, même s'il ne se réfère pas explicitement à eux. Leur absence autour de lui, loin d'être un facteur de tranquillité, ne servirait qu'à faire surgir en lui l'angoisse, quelque chose comme l'impression de solitude misérable qui accable le spectateur (occidental) égaré dans quelque salle de cinéma, un matin en semaine. Ce qui contribue à dé - contracter la conscience du spectateur, apparemment « perdu » dans la foule, c'est précisément de ne plus percevoir autrui comme un obstacle ou un moyen, mais comme une démultiplication de soi-même.

1. *tathā hy ekāgrasakalasāmājikajanekṣitam / nṛttaṃ gītaṃ sudhāsārasāgaratvena manyate // tata evocyate mallanaṭaprekṣopadeśane / sarvapramātṛtādātmyaṃ pūrṇarūpānubhāvakam // tavanmātrārthasaṃvittituṣṭāḥ pratyekaśo yadi / kaḥ saṃbhūya guṇas teṣāṃ pramātraikyaṃ bhavec ca kim // yadā tu tattadvedyatvadharmasaṃdarbhagarbhitam / tadvastu śuṣkād prāgrūpād anyad yuktam idaṃ tadā //* TAl. X 85-88, vol. VII, pp. 66-69.

Si donc une certaine ferveur collective constitue la condition première de la manifestation d'une émotion esthétique, il est évident que cette condition ne suffit pas. La disponibilité des spectateurs ne peut suppléer à l'indigence du spectacle. Lui aussi doit être exempt d'éléments intrus qui, en réintroduisant l'utilitaire, le prosaïque, le sérieux forcené du quotidien, bloqueraient l'épanouissement de la conscience. D'où une théorie des « conventions théâtrales » destinées à écarter ces obstacles. L'obstacle majeur est l'absence de distanciation : tout est perdu si le spectateur appréhende ce qui se déroule sur la scène comme une simple « tranche de vie ». Dans ce cas, en effet, il se sent partie prenante, est tenté d'intervenir lui-même ; ce qui a pour effet immédiat de faire s'évanouir son commencement de recueillement. Abhinavagupta explique en détail comment les conventions théâtrales — division de l'espace scénique en zones, types dramatiques, dialectes, costumes, masques, etc. — servent à prévenir ce genre d'identification au premier degré et conclut : « Dans ces conditions, on ne perçoit plus : « Cet homme-ci, en ce lieu et en cet instant, éprouve du plaisir (ou) de la douleur ». Tandis que la réalité propre (de l'acteur) est niée, celle du (personnage) surimposé à elle ne fait pas l'objet d'une (véritable) adhésion de la conscience, car celle-ci n'adhère qu'imparfaitement aux images qui lui sont présentées. Finalement, les deux réalités (celle de l'acteur et celle du personnage) sont niées »[1]. L'acteur ne doit apparaître que comme le support du personnage. A supposer, par exemple, que certains des spectateurs le connaissent personnellement, ils ne doivent plus pouvoir le reconnaître une fois costumé, masqué, doué d'une voix d'emprunt, etc. Sinon, ils seraient tentés d'établir avec lui un rapport humain ordinaire — positif ou négatif, peu importe — et retomberaient par là-même dans la sphère des intérêts finis et de la « contraction de la conscience ». Mais ils ne peuvent pas non plus imaginer que c'est Rāma en personne, par exemple, qu'ils voient évoluer sur la scène. Une telle « vision » relèverait de l'hallucination ou de la suggestion magique et ne pourrait laisser après elle que déception. De plus, elle ne modifierait pas réellement le mode d'appréhension du monde et du temps par la conscience, puisqu'elle reviendrait à transporter une perception présente dans un passé de même

1. *tasmin hi saty asyaivātraivaitarhy eva ca sukhaṃ duḥkhaṃ veti na bhavati pratītiḥ || svarūpasya nihnavād rūpāntarasya cāropitasya pratibhāsasaṃvidviśrāntivaikalyena svarūpe viśrāntyabhāvāt satyatadīyarūpanihnavamātra eva paryavasānāt* / ABh. I, p. 282. Avec les corrections proposées par R. Gnoli, *The Aesthetic Experience*, p. 66, n. 1.

structure. Si, au contraire, l'identification ne peut s'opérer ni avec l'acteur en chair et en os ni avec le personnage qu'il représente, le spectateur a conscience alors d'être confronté à une réalité « idéale », supra-mondaine *-alaukika-*, ni empiriquement vérifiable, ni purement fantasmatique, par rapport à laquelle le « libre jeu de ses facultés » (Kant) peut se déployer pleinement.

Cette naissance d'une réalité idéale sur la scène ne doit cependant pas être interprétée au sens de la création d'un univers purement fictif et symbolique. Pour un hindou, Rāma, etc. ne sont pas des entités, des allégories ou des philosophèmes. Ainsi Rāma, septième Avatar de Viṣṇu est apparu en un certain moment du passé et a connu une destinée singulière : la « geste » de Rāma n'est pas destinée à se répéter (du moins à l'échelle de notre âge cosmique ou *yuga*). Il possède donc une individualité irréductible et le problème est de concilier cette individualité avec l'universalité propre à la fiction esthétique. « Ces personnages, Rāma, etc., ne sont jamais « descendus » dans le champ de nos moyens de connaissance droite. Sans doute la Tradition nous les présente-t-elle — dans le *Rāmāyaṇa* et les autres Grandes Paroles *(mahāvākya)* — comme des individualités. Mais cela est compatible (avec l'universalisation) car les individualités ne constituent des singularités concrètes *-svalaksaṇa-* capables d'efficience *-artha-kriyā-* que si elles nous sont contemporaines, ce qui n'est pas le cas ici »[1]. On se souvient que dans l'Advaita le but des Grandes Paroles était de révéler une pure présence singulière (bien qu'universelle sur un autre plan), non de réunir un sujet et un attribut. C'est en ce sens que le *Rāmāyaṇa* est considéré comme formant une unique Grande Parole, puisqu'il ne consiste qu'à faire connaître le personnage de Rāma. Mais c'est à condition d'être solidement arrimé dans le passé par sa geste (supposée connue des spectateurs) que Rāma peut développer des traits singuliers, un « caractère » sans risquer pour autant de compromettre la fiction dramatique. Il est en effet posé comme incapable *a priori* de venir interférer avec notre actualité. Du principe fondamental de la distanciation sont alors tirées toutes sortes de conséquences relatives au choix des sujets dramatiques, au genre de scènes que l'on peut, ou ne peut pas, montrer au théâtre, etc. Il ne suffit pas, en effet, que les conventions générales soient respectées, que le

1. *etādṛśam te rāmādayo na kadācana pramāṇapatham avātaran / te yadāgamena varṇyante tadā tadviśeṣabuddhir yady api rāmāyaṇaprayād ekasmān mahāvakyād ullasati tathāpi vartamānatayaiva viśeṣāṇāṃ sambhāvyamānārthakriyāsāmarthyātmakasvālak-saṇyaparyavasānān na ca teṣāṃ vartamānately upagatā tāvad viśeṣabuddhiḥ* / ABh. I, p. 35.

spectateur se soit affranchi de toute localisation rigide des événements dans l'espace et le temps, etc. pour que la fiction dramatique opère à coup sûr. Il faut encore notamment que la présence physique des acteurs, même sous l'anonymat du masque, ne capte pas l'attention du public au détriment de l'histoire qu'ils sont censés servir. Un exemple sur lequel Abhinavagupta revient à plusieurs reprises est celui de la représentation de l'amour sur la scène. Il ne peut être que suggéré, et non pas montré en acte, car : « la vue d'un couple uni sexuellement suscite (dans l'esprit du spectateur) des sentiments trop humains *(laukika)*, tels qu'excitation joyeuse ou rage. Troublé par le dédoublement de l'acteur et du personnage, il n'est plus en mesure d'opérer leur synthèse »[1]. Dans un cas de ce genre, en effet, les affects réveillés sont si vifs, et surtout si liés à la présence physique des acteurs, qu'ils font éclater brusquement l'ensemble des conventions sur lesquelles repose la représentation. Le personnage s'efface et la crudité de l'existence ordinaire reprend possession de l'espace théâtral.

Un autre facteur décisif de la distanciation est le langage poétique. Tout en n'utilisant pas d'autres mots que le langage ordinaire, il doit être agencé de manière à inciter l'auditeur à se représenter quelque chose au-delà de la lettre de ce qu'il énonce. Utiliser le langage prosaïque courant reviendrait à se résigner au monde du fait brut, avec son absence d'ambiguïté dans la localisation des événements et la présence oppressante des réalités sensibles immédiates. Ce serait inciter la conscience à retourner à son état de contraction. « La délectation (esthétique) consiste en une rumination répétée du verbe poétique. On voit en effet les personnes sensibles (à la poésie) lire et relire le même poème et le savourer (d'autant mieux). Le poème n'obéit pas à la règle : « ce qui a rempli son office doit être abandonné » et ne devient pas inutile une fois qu'il a suscité une représentation. Il continue en effet à éveiller un écho »[2]. La prose est tout entière ordonnée à l'action. Elle décrit des états de choses utiles à connaître, énonce des ordres et des interdictions. Sa nature est de s'effacer derrière le message qu'elle transmet, de se faire oublier à son profit. Utiliser cette forme de langage, c'est s'affirmer comme sujet

1. *laukikamithunadṛśīva sāṃsārikaharṣakrodhānvayitāpatter ubhayadarśanākulatayā mukhyadṛṣṭau prayoktṛdṛṣṭāv anusaṃdhisaṃpatty abhāvāt* / ABh. I, p. 35.

2. *kāvyātmakśabdaniṣpīḍanenaiva taccarvaṇā dṛśyate / dṛśyate hi tadeva kāvyam / punaḥ punaḥ pathaṃścarvyamānaśca sahṛdayo lokaḥ / natu kāvyasya tatra — upādāyāpi ye heyā iti nyāyena kṛtapratītikasyānupayoga eveti śabdasyāpīha dhvananavyāparaḥ* / Dh.AL I 18, p. 164.

individualisé dans le monde social de l'action. La parole poétique, au contraire, ne véhicule aucune information et c'est précisément ainsi qu'elle peut aider le sujet à se détacher du système de coordonnées spatio-temporelles qui circonscrit son individualité et lui assigne, pour ainsi dire, d'avance ses tâches dans le monde. Tout cela concerne au premier chef la poésie *-kāvya-* mais peut s'appliquer au *nāṭya*, moyennant l'apport de certaines précisions[1].

B. Saveurs poétiques et saveur du brahman

Nous avons passé en revue jusqu'ici les conditions de l'expérience esthétique. Il nous faut maintenant examiner cette expérience elle-même, son objet propre et son mode de réalisation. Son objet est ce que la poétique indienne appelle le *rasa*. Dans le Dh.AL et l'ABh. plusieurs définitions en sont données[2] mais elles font un usage tellement abondant de la terminologie technique de cette discipline que leur examen ne saurait trouver place ici. Essayons plutôt de comprendre, à partir d'un exemple précis, ce qu'est le *rasa* et de quelle manière il est appréhendé. Abhinavagupta cite dans l'ABh. le début d'un vers de *Śakuntalā* (I 2) qui pourrait se traduire à peu près ainsi : « (Le daim), ployant gracieusement son cou, jette de temps à autre un regard vers le char qui le poursuit. Son arrière-train ne cesse de se mouvoir vers l'avant, comme s'il craignait la descente de la flèche. Il jonche le chemin d'herbes à demi mâchées et de gouttelettes tombant de sa gueule béante d'épuisement. Oh! ses bonds puissants font qu'il se meut surtout dans les airs et fort peu sur le sol! ». Il remarque à ce propos : « Après la saisie du sens (littéral) de telles phrases se produit immédiatement une perception mentale, intuitive, dans laquelle se trouvent éliminées les distinctions de temps, etc. contenues dans ces phrases. Dans une telle perception, le jeune daim, par exemple, apparaît dépourvu de toute particularité et (l'acteur le représentant) qui communique l'effroi (aux spectateurs) n'est pas absolument réel. (Se manifeste alors) la peur en soi, une peur que ne délimitent plus le temps ni l'espace. Elle diffère des impressions ordinaires de peur, du genre : « j'ai peur » ou « mon ennemi, mon ami, un tel a peur », car ces dernières abondent en obstacles (à la jouissance esthétique), du fait qu'elles comportent nécessairement

1. Le langage prosaïque peut — et doit — être intégré dans le drame à condition d'être « encadré » par le langage poétique.

2. La plus élaborée se trouve en ABh. I, p. 285. Voir Gnoli, *op. cit.*, p. 78 sq. et Masson-Patwardhan, *Aesthetic Rapture* I, p. 26 sq.

l'apparition de nouvelles réactions d'évitement, etc. de caractère (tantôt) agréable, (tantôt) pénible. Au contraire, cette perception ne comporte pas d'obstacles et pénètre directement dans le cœur. C'est le *rasa* du Terrible qui danse, pour ainsi dire, devant nos yeux. Dans une telle peur (à l'état pur) le Soi (individuel) n'est ni totalement englouti, ni manifesté distinctement »[1].

Cette admirable analyse pourrait presque se passer de commentaire. Mieux que toute définition abstraite, elle nous familiarise immédiatement avec l'idée du *rasa*. A supposer que l'ensemble des conventions théâtrales ait été respecté, le spectateur n'aura pas ici à trembler pour lui-même. On ne peut même pas dire qu'il tremble « pour » le daim, comme pourrait le faire un promeneur assistant à une chasse en forêt. D'une part, en effet, il est supposé connaître l'histoire de Śakuntalā dans sa totalité. D'autre part, on ne tremble pour quelqu'un que si l'on se sent à la fois tenu moralement d'intervenir et empêché de le faire par les circonstances ; ce qui ne saurait être le cas ici. En même temps, pourtant, le spectateur ne demeure pas indifférent. Il « vibre » en union sympathique avec le personnage, ici le daim. Il est submergé par une vague d'émotion, telle cependant que rien de trouble et d'égoïste ne vienne s'y mêler. Mais cette émotion à l'état pur n'est pas davantage identifiable à l'émergence de la pure énergie de la conscience, comme c'est le cas dans les exercices yoguiques de sublimation « à chaud » des affects. Elle reste « colorée » *-uparakta-* par la frayeur et demeure ainsi tout à fait distincte de telle autre émotion pure, comme le chagrin, la colère, etc. Ce vécu paradoxal qui possède toute la véhémence de l'émotion ordinaire, mais décantée, purifiée de toute référence au « moi » privé de celui qui l'éprouve, n'est autre que le *rasa*. Ce n'est pas ici le lieu d'exposer toute la théorie du *rasa*[2]. Contentons-nous de remarquer avec quel bonheur et quelle précision elle permet de situer l'expérience esthétique à mi-chemin entre le plan du vécu

1. *ityādivākyebhyo vākyārthapratipatter anantaraṃ mānasī sākṣātkārātmikā apahastitatattatvākyopattakālādivibhāgā tāvat pratītir upajayate | tasyāṃ ca mṛgapotakādir bhāti tasya viśeṣarūpatvābhāvād bhīta iti trāsakasyāpāramārthikatvād bhayam eva paraṃ deśakālādyanāliṅgitaṃ tata eva bhīto 'ham bhīto 'yaṃ śatrur vayasyo madhyastho vetyādipratyayebhyo duḥkhasukhādikṛtahānādibuddhyantarodayaniyamavattayā vighnabahulebhyo vilakṣaṇaṃ nirvighnapratītigrāhyaṃ sākṣād iva hṛdaye nivasamānaṃ caksuṣor iva viparivartamānaṃ bhayānako rasaḥ | tathavidhe hi bhaye nātmātyantatiraskṛto na viśeṣata ullikhitaḥ* | ABh. I, p. 280.

2. Rappelons seulement que les théoriciens distinguent huit (ou neuf) « dispositions d'esprit permanentes » *-sthāyibhāva-*, présentes à l'état virtuel en tout homme. Une fois « traitées » par les conventions théatrales, elles donnent naissance aux huit (ou neuf) *rasa*.

ordinaire où le « Soi » (individuel) est manifesté distinctement » et celui de l'expérience mystique où il est « englouti ». Le spectateur qui, à l'évocation de la fuite éperdue du daim, goûte la « saveur », ou perçoit la tonalité, du *rasa* du Terrible *-bhayānaka-*, n'est pas complètement arraché au temps et à l'espace, mais se trouve comme transporté dans un ici-maintenant indéterminé, poste d'observation idéal, où, tout en ne craignant ni n'espérant rien pour lui-même, il demeure au plus haut point « intéressé » par ce qu'il voit, à la différence du pur Témoin de l'Advaita.

Une fois mise en évidence, l'expérience fondamentale du *rasa* motive toute une série de recherches destinées à exhiber ses conditions de possibilité. Dans ce contexte, l'une des questions les plus intéressantes est celle de l'universalisation de l'expérience. Comment pouvons-nous « sympathiser » directement avec des êtres placés dans des situations que nous n'avons jamais connues? La réponse est double. On démontre d'un côté que les huit *stāyibhāva* sont en quelque sorte consubstantiels à la condition humaine et même à celle d'être fini en général. Abhinavagupta explique ainsi[1] que tout homme, en tant que tel, recherche le plaisir et évite la douleur, donc ressent le désir amoureux *-rati-*, donc éprouve du chagrin *-śoka-* lors des séparations, en même temps que de la colère *-krodha-* envers les responsables de cette séparation, etc. Les circonstances où ces affects primaires se manifestent dans l'existence sont certes infiniment variées, mais c'est justement le rôle des conventions théâtrales que de nous aider à les retrouver dans le contexte de situations qui ne nous sont pas familières[2]. D'autre part, la référence à l'idée pan-indienne de la transmigration permet de couper court à une question particulièrement délicate (pour nous) : Comment pouvons-nous sympathiser avec des « caractères », des « rôles », qui nous sont étrangers ou même odieux? Comment pouvons-nous, aussi bien, nous mettre à la place d'êtres entièrement différents de nous tels que les animaux, les dieux, etc.? La réponse est que, dans l'infinité du temps écoulé, la transmigration nous a fait tous passer par toutes les conditions d'existence possibles et a ainsi déposé en nous des dispositions *-saṃskāra-* susceptibles d'être réactivées par la représentation sur la scène de situations en rapport avec elles.

Abhinavagupta résume ainsi, dans son déroulement normal, l'expérience du spectateur : « Quand nous nous apprêtons à

1. ABh. I, p. 282.
2. C'est là toute la théorie des « déterminants » *-vibhāva-*, « conséquents » *-anubhāva-* et « dispositions d'esprit temporaires » *-vyabhicāra-*.

assister à une représentation nous n'éprouvons aucune inclination à penser : « Aujourd'hui, je vais accomplir quelque chose de réel ». Nous pensons plutôt : « Aujourd'hui, je vais voir et entendre une chose digne (de mon attention), non-ordinaire, dont l'essence est faite de pure joie ininterrompue, et qui sera susceptible d'être appréciée par tout l'auditoire ». Le cœur devient alors comme un miroir limpide, car toute préoccupation d'ordre mondain en a été bannie par l'écoute (préalable) de la musique et des chants. On est alors en mesure de s'identifier aux émotions de chagrin, de joie, etc., surgies du jeu des acteurs, etc. En écoutant le texte (de la pièce) on pénètre dans un caractère différent du sien propre et l'on acquiert une connaissance (intuitive) de Rāma, Rāvaṇa, etc. Cette connaissance n'est pas délimitée par l'espace et le temps et n'a rien à voir avec une réflexion sur l'objet d'un savoir erroné, incertain, probable, etc. »[1].

Le principe de la pluralité des *rasa* entraîne cependant une difficulté sérieuse. Cinq d'entre eux, au moins, le Pathétique *-karuṇa-*, l'Héroïque *-vīrya-*, le Terrible *-bhayānaka-*, le Furieux *-raudra-* et l'Odieux *-bībhatsa-* sont fondés sur des affects négatifs, essentiellement douloureux en eux-mêmes. Comment leur manifestation pourrait-elle ne pas interférer avec la jouissance esthétique? Comment pourrait-elle ne pas provoquer une certaine contraction de la conscience au milieu même de son épanouissement? A ces questions l'expérience apporte déjà une réponse qui montre le spectateur aussi friand du Pathétique, etc. que des *rasa* « agréables ». Reste à comprendre la raison d'être de cette singulière attirance pour la représentation du malheur sous ses diverses formes. « Tous les *rasa* sont en réalité à base de plaisir. Leur essence est en effet la félicité de la lumière indivise prenant (ici) la forme d'une délectation de notre propre conscience. Dans la vie même, les femmes goûtent le repos dans le cœur où elles se délectent de cette forme de conscience pure qu'est la peine. Cette peine, en effet, consiste en un pur repos, libre d'obstacles... Ainsi tous les rasa sont-ils béatifiques. Cependant, certains comme l'Héroïque, ne sont pas exempts d'une certaine touche d'amertume, à cause des objets particuliers qui les « teintent ». Ce dernier, par exemple,

1. *nāṭye tu pāramārthikaṃ kiṃ cid adya me kṛtyaṃ bhaviṣyatītyevaṃbhūtābhisaṃdhisaṃskārābhāvāt sarvapariṣatsādhāraṇapramodasārāparyantavirasanā(samā)daraṇīyalokottaradarśanaśravaṇayogī bhaviṣyāmītyabhisaṃdhisaṃskārād ucitagītātodyacarvaṇāvismṛtasāṃsārikabhāvatayā vimalamukurakalpībhūtanijahṛdayaḥ sūcyādyabhinayāvalokanodbhinnapramodaśokatanmayībhāvaḥ pāṭhyakārṇanapātrāntarapraveśavaśāt samutpanne deśakālaviśeṣāveśānāliṅgite samyanmithyāsaṃśayasaṃbhāvanādijñānavijñeyatvaparāmarśānāspade rāmarāvaṇādiviṣayādhyavasāye* / ABh. I, p. 35. Avec adoption de la correction proposée par Masson-Patwardhan, *Aesthetic Rapture* I, p. 33.

consiste avant tout à supporter (vaillament) l'adversité »[1]. Un peu plus loin, il ajoute : « A notre avis, ce qui est goûté dans l'expérience esthétique), c'est notre propre conscience, saturée de félicité. Comment le chagrin pourrait-il y être présent? Des modalités, telles que le désir, le chagrin, etc., opérant sous forme de dispositions, introduisent en elle une certaine variété. Ces (dispositions) sont réactivées par le jeu des acteurs, etc. »[2].

Le premier passage rappelle la thèse fondamentale du Trika selon laquelle la pénibilité des affects ne dépend pas des objets mais d'une certaine incapacité momentanée de la conscience à se ressouder à elle-même après qu'elle les ait « goûtés ». L'allusion aux femmes qui « goûtent le repos dans le cœur », alors même qu'elles sont en train de souffrir, reprend un thème favori — pour ne pas dire un lieu commun — du *Kāvya* et de la poétique : mordues, griffées, etc. par leurs amants dans l'excitation de l'union sexuelle, elles ne ressentent pas ces atteintes comme des blessures douloureuses, parce qu'elles se plaisent à y voir de pures marques d'amour. Elles ne se raidissent donc pas contre la douleur, mais l'appréhendent sous sa forme de pure énergie de la conscience. En un sens, elles réalisent instinctivement ce que le *yogin*, travaillant dans la « voie de l'énergie », n'obtient qu'avec la plus extrême difficulté. Quant à l'expérience esthétique, elle est agencée de telle manière que l'anticipation de la douleur sous forme de crispation, d'attente anxieuse, etc. en est par principe exclue. Les *rasa* sont donc tous « béatifiques » parce que la conscience, alors complètement rassurée sur son sort, ne risque à aucun moment le déchirement et peut donc s'abandonner sans arrière-pensée à l'exaltation de l'Héroïque, etc. Mais, comme l'expérience esthétique a besoin en même temps, pour s'accomplir, de l'infinie variété des situations humaines, et notamment des situations de conflit, les *rasa* ne peuvent se ramener à la monotonie d'une tonalité uniforme. La modalité particulière de la jouissance esthétique inclut ce jeu avec la diversité des *rasa* (enrichie encore par leurs subdivisions internes, leurs concomitants, etc.).

Il ne serait cependant pas tout à fait exact de dire que les *rasa* se ramènent aux « dispositions mentales permanentes » ressur-

1. *tatra sarve 'mī sukhapradhānāḥ svasaṃviccarvaṇarūpasyaikaghanasya prakāśasyānandasāratvāt / tathā hy ekaghanaśokasaṃviccarvaṇe 'pi loke strīlokasya hṛdayaviśrāntir antarāyaśūnyaviśrāntiśarīratvāt ... ity ānandarūpatvaṃ sarvarasānām / kiṃ tūparañjakaviṣayavaśāt keṣām pi kaṭukimnāsti sparśo virasyeva / sa hi kleśasahiṣṇutādiprāṇa eva* / ABh. I, p. 283.

2. *asmanmate tu saṃvedanam evānandaghanam āsvādyate / tatra kā duḥkhāśankā / kevalaṃ tasyaiva citratākaraṇe ratiśokādivāsanāvyāpāras tadudbhodane cābhinayādivyāparaḥ* / ABh. I, p. 292.

gissant à l'état pur par le truchement de la fiction dramatique. En effet, les divers climats émotionnels, une fois détachés des préoccupations et intérêts strictement individuels du spectateur, ne peuvent pas ne pas être modifiés dans leur essence même. Le *rasa* du Terrible, par exemple, ne se réduit pas à la « peur en soi ». La certitude d'assister à des événements fictifs, et donc d'être à l'abri de tout danger, s'infuse dans la « peur en soi » et lui confère une certaine touche d'allégresse. Et il en va de même pour les *rasa* « positifs » : la déréalisation esthétique tempère l'ardeur de l'Érotique, distille dans le Pathétique une nuance de bienveillance universelle, amortit l'effet de surprise du Merveilleux, etc. « L'appréhension de tous les *rasa* — dit Abhinavagupta — est essentiellement apaisée, parce qu'on s'y détourne des objets »[1].

A partir de là, les théoriciens discutent pour savoir si l'on doit admettre l'existence d'un neuvième *rasa*, consistant précisément dans l'apaisement, ou bien si la valeur d'apaisement réside dans tous les *rasa*, sans se réaliser en une expérience *sui generis*. La question est complexe car elle interfère avec une autre, plus ancienne semble-t-il et qui est celle du *rasa* principal ou fondamental. Ainsi certains prédécesseurs d'Abhinavagupta faisaient jouer ce rôle qui à l'Érotique, qui au Pathétique, etc. Abhinavagupta lui consacre une section entière de l'ABh. et ce texte, à la fois très difficile et très mal conservé, a fait l'objet de travaux fort érudits (Raghavan, Masson-Patwardhan). Il n'est évidemment pas question pour nous d'entrer dans le détail de cette discussion, mais nous voudrions souligner pour finir l'intérêt que présente cette notion de *śāntarasa* dans la perspective d'une comparaison des effets désindividualisants de l'expérience esthétique et de l'expérience mystique.

Abhinavagupta consacre beaucoup de place à défendre l'existence indépendante d'un *śāntarasa*. Un de ses arguments principaux est que, sans lui, la délivrance serait, paradoxalement, le seul des « quatre buts de l'homme » auquel ne correspondrait aucun *rasa* et donc aucune disposition mentale permanente. Il déploie une grande ingéniosité dans sa recherche des *vibhāva*, *anubhāva*, etc., permettant de placer le *śāntarasa* sur le même plan que les autres « tonalités ». A vrai dire, le *śāntarasa* paraît même placé au-dessus des autres en ce sens que les autres sont censés conduire à lui tôt ou tard. La délivrance n'est-elle pas celui des buts de l'homme dont on doit se préoccuper par dessus tout au fur et à mesure que l'on avance en âge? La disposition d'esprit correspondante

1. *tatra sarvarasānāṃ śāntaprāya evāsvādaḥ — viṣayebhyo viparivṛttyā* / ABh. I, p. 340. Cité par Gnoli, *The Aesthetic Experience*, p. XL.

serait la sérénité *-śama-* ou le dépassionnement *-vairāgya-*. Ainsi l'homme qui, dans sa jeunesse, goûtait surtout l'Érotique, etc., devrait finir par ne plus goûter que l'Apaisement. Dans une très curieuse page du Dh.AL Abhinavagupta va jusqu'à suggérer que l'atmosphère de catastrophe cosmique, de Götterdämmerung dans laquelle s'achève le *Mahābhārata* est là pour illustrer la vanité de toute entreprise guerrière et mondaine en général, donc la primauté de la délivrance et, par ricochet, de l'Apaisement sur les autres tonalités[1]. On s'oriente ainsi vers une conception édifiante de l'art : le spectateur quitterait le théâtre, muni, comme d'un viatique, d'un certain enseignement *-vyutpatti-* de morale et de sagesse.

Toutefois, la véritable originalité de l'auteur n'est pas là. Elle réside bien plutôt dans une autre tentative, parallèle à la première ou entrecroisée avec elle, et qui consiste à saisir l'Apaisement non plus comme un *rasa* réalisé à part des autres et les dévaluant par son existence même, mais comme la valeur mystique suprême dont tous les *rasa* participent — y compris d'ailleurs le *śānta* au sens restreint — mais qu'aucun d'eux n'est capable d'incarner adéquatement. « Quelle est la véritable nature de l'appréhension de cet (Apaisement)? On répond : la forme propre du Soi semble être colorée par l'impétuosité, l'amour, etc. comme par autant de teintes. Elle est comparable à un fil d'une blancheur éclatante qui brille entre les joyaux enfilés sur lui de manière clairsemée. Elle assume les formes de tous les (affects), amour, etc., surimposées à elle et la colorant en apparence, tout en ne la modifiant pas. Elle ne cesse de briller et cela d'après la maxime : « le Soi brille une fois pour toutes ». Elle est exempte de toutes les douleurs inhérentes à (une attitude d')extraversion, ne fait qu'un avec la conscience de l'obtention de la félicité suprême. Elle est manifestée au moyen de la généralisation poétique et dramatique. Grâce à une certaine introversion, elle procure à un tel cœur (sensible à l'émotion esthétique) une félicité supramondaine »[2].

Abhinavagupta reprend ici une vieille image vedântique, celle du *sūtrātman* : l'*ātman* comme le fil caché qui tient ensemble ces

1. Voir *Śāntarasa*, p. 105 sq.

2. *tattvāsvādo 'sya kīdṛśah — ucyate — uparāgadāyibhir utsāharatyādibhir uparaktaṃ yad ātmasvarūpaṃ tad eva viralombhitaratnāntarālanirbhāsamānasitatarasūtravad yadāhitatatsvarūpaṃ sakaleṣu ratyādiṣu uparañjakeṣu tathābhāvenapi sakṛtvibhāto 'yam ātmeti nyāyena bhāsamānaṃ parāṅmukhatātmakasakaladuḥkhajālahīnaṃ paramānandalābhasaṃvidekatvena kāvyaprayogaprabandhābhyāṃ sādhāraṇatayā nirbhāsamānam antarmukhāvasthābhedena lokottarānandānayanaṃ tathāvidhahṛdayaṃ vidhatta iti* / *Abhinavabhāratī*, Śāntarasaprakaraṇam ; d'après Masson-Patwardhan, *op. cit.*, p. 119.

perles ou ces joyaux que sont les réalités sensibles finies. Mais ici les joyaux sont répartis sur le fil en ordre « clairsemé » de sorte que le fil passe çà et là à découvert entre eux. L'écartement des joyaux renvoie à son tour au pouvoir révélateur de l'œuvre d'art, notamment de la représentation dramatique. La « généralisation » (des caractères, des situations, etc.) qu'elle comporte débarrasse les affects de la croûte opaque de détails contingents dont ils sont habituellement recouverts, les rend en quelque sorte diaphanes et permet ainsi à l'*ātman* de rayonner à nouveau à travers eux. On voit en quel sens très particulier l'Apaisement pourra être considéré comme le *rasa* fondamental. Il n'est pas une tonalité particulière qui viendrait s'immiscer parmi les autres. Il est le mode d'être spécifique de la conscience *en tant* qu'elle ne se manifeste pas dans toute la pureté de son essence, mais seulement à travers la « coloration » que lui imposent les affects de l'amour, etc. En même temps, la divergence du Trika et de l'Advaita, en dépit d'un langage partiellement commun, se manifeste ici en toute clarté. Pour l'Advaita (et aussi pour le Sāṃkhya-Yoga), la conscience n'est que troublée et (illusoirement) déformée par les colorations affectives et les impressions sensibles en général. Celles-ci fonctionnent comme de pures *upādhi* et ne peuvent servir en aucune manière à la manifestation de la conscience. Ici, au contraire, l'action de « colorer » n'est pas affectée d'un coefficient négatif. Le repos de la conscience en elle-même s'effectue aussi bien dans l'atmosphère de l'amour, de l'héroïsme, etc. On retrouve toujours l'intuition première du système : une certaine animation intérieure n'est pas en contradiction avec la sérénité, la véritable paix de la conscience est une paix frémissante. Tous les *rasa* sont donc perçus sur fond d'Apaisement. Mais, du même coup, l'Apaisement lui-même — non pas cette fois comme tonalité particulière mais comme substrat des autres — ne peut plus renvoyer à une autre tonalité encore plus fondamentale ; ce qui se solderait par une régression à l'infini. C'est pourquoi il est dit que le Soi lui-même, et non plus une modalité du vécu, constitue son véritable *stāyibhāva*[1] : sorte de passage à la limite où les termes *stāyi*, « stable », et *bhāva*, « mode d'être », viennent à être pris dans leur sens le plus fort.

Il est alors permis de se demander ce qui différencie encore l'expérience esthétique de la pure expérience mystique. Abhinavagupta précise à ce propos : « Cette délectation diffère de la perception des affects comme l'amour, etc., qui s'effectue par les moyens de connaissance ordinaire : perception, inférence,

1. Voir *Śāntarasa*, p. 130 sq. et K. Bhattacarya, *art. cit.*, p. 90 sq.

parole révélée, analogie. Elle diffère aussi bien de la connaissance directe, mais indifférente, qu'un *yogin* peut avoir des pensées d'autrui. Elle diffère enfin de l'expérience de notre félicité indivise propre, telle qu'elle s'opère chez les meilleurs *yogin* en qui elle apparaît libre de toute imprégnation par les objets. Dans ces trois expériences, en effet, la beauté -*saundarya*- fait défaut à cause, respectivement, de l'apparition d'obstacles comme le désir du gain, etc., de l'absence de clarté, de l'absence de toute fascination par les objets »[1]. Un peu plus loin[2], il ajoute que l'expérience yoguique (suprême) « est rendue aride par l'absence de toute délectation dans les objets ».

Au total, l'expérience esthétique réalise un équilibre délicat entre la fascination par l'objet qui caractérise la perception ordinaire — et dans une certaine mesure la perception yoguique inférieure — et l'absorption dans la pure subjectivité lors de l'expérience mystique proprement dite. C'est pourquoi elle est le lieu propre de la « beauté », c'est-à-dire de la manifestation idéalisée du sensible. Mais que l'expérience yoguique suprême soit décrite par rapport à elle comme « aride » ne doit pas donner lieu à contre-sens. C'est de l'aridité sublime du désert mystique qu'il s'agit ici, de la plénitude encore vue de l'extérieur. L'expérience esthétique représente, en revanche, une certaine impasse. Ne vivant que de la réanimation perpétuelle des dispositions acquises, elle maintient toujours un « voile de séparation » (IPVV) entre le sujet fini et la Réalité absolue. Dans le langage de Schopenhauer, on peut dire qu'elle suspend un instant le vouloir-vivre mais laisse intacte l'individualité du sujet. Celle-ci paraît se dissoudre un instant dans la contemplation esthétique mais demeure latente et reprend tous ses droits lorsque cesse la contemplation. Celle-ci n'est donc qu'une « goutte de l'océan de la félicité brahmique »[3].

Conclusion

Cette trop brève revue de quelques uns des développements consacrés par la doctrine Trika à la genèse de l'individualité et aux voies possibles de son dépassement ne doit pas, en dépit des

1. *sa ca pratyakṣānumānāgāmopamānādilaukikapramāṇajanitaratyādyavabodhatas tathā yogipratyakṣajataṭasthaparasaṃvittijñānāsakalavaiṣayikoparāgaśūnyaśuddhapara-yogigatasvānandaikaghanānubhāvāc ca viśiṣyate / eteṣāṃ yathayogam arjanādivighnān-tarodayatāṭasthyāsphuṭatvaviṣayāveśavaivaśyakṛtasaundaryavirahāt* / ABh. I, p. 286.

2. ... *viṣayāsvadaśūnyatāparuṣād* ... ABh. I, p. 290.

3. Dh.AL, voir *Śāntarasa*, p. 67, n. 2.

apparences, être nécessairement interprétée dans le sens d'une supériorité univoque du Trika et de la perspective tantrique en général. Dans l'introduction de sa « somme » sur le Śivaïsme du Kaśmīr K. C. Pandey dit qu'Abhinavagupta est à Śaṅkara ce que Hegel est à Spinoza. D'un côté, un absolu inerte (*śāntabrahman* ou « nuit où toutes les vaches sont noires ») englobant toutes les manifestations finies, tous les « modes », mais ne se ressaisissant pas lui-même et ne prenant pas conscience de son propre caractère d'Englobant. De l'autre, un absolu capable de se nier, de se déchirer, mais se reconstituant lui-même au-delà de cette scission. D'un côté, la *śānti*, la paix des profondeurs, immuable, indifférente à l'agitation de surface. De l'autre, une véritable inquiétude de l'absolu, un « délire bachique où il n'y a aucun membre qui ne soit ivre, mais qui est en même temps le repos translucide et calme ». D'un côté, une manifestation cosmique ne reposant que sur l'illusion, de l'autre un libre engagement de Śiva (ou de l'Esprit Absolu) dans le déploiement cosmique. D'un côté enfin, un ascétisme social, physique et intellectuel rigoureux, l'extinction systématique des affects, l'exténuation progressive de toute expérience liée au sensible. Et de l'autre, le refus de tourner le dos à la vie, la valorisation de l'affectivité et de sa sublimation à travers la perception esthétique, l'effort pour saisir l'absolu en acte à l'intérieur du plus humble des vécus. Nous détiendrions ainsi avec l'Advaita la version indienne de la conception la plus restrictive, ou négative, de l'individualité : *omnis determinatio est negatio*. Le seul « sens » possible de l'existence individuelle serait de travailler à sa propre dissolution, de faire cesser l'espèce de scandale métaphysique qu'elle constitue. Dans la perspective tantrique, au contraire, le sens de l'existence individuelle serait son propre élargissement : faire « sauter » les verrouillages, les ancrages dans les *habitus* corporels et mentaux, réinjecter le sentiment du Je dans toutes les zones de l'être devenues comme mortes sous l'effet de l'inertie.

Nul doute qu'à la majorité des intellectuels occidentaux d'aujourd'hui la perspective tantrique paraisse — pour autant qu'ils en sont informés — plus séduisante, plus riche de possibilités, plus « épanouissante » que l'austère scolastique de l'école śaṅkarienne. Nous devons cependant, en une telle matière, nous garder de toute interprétation hâtive et peut-être même éviter de prendre parti dans un débat où nous ne disposons pas de tous les éléments indispensables pour juger. En particulier, nous sommes, par la force des choses, entraînés à sous-estimer ce que peuvent avoir en commun des mouvements philosophico-religieux comme l'Advaita et le Śivaïsme cachemirien et à surestimer ce qui paraît

rapprocher telle ou telle doctrine indienne, prise individuellement, de telle ou telle doctrine occidentale.

Rapprocher Hegel et Abhinavagupta, par exemple, n'est légitime que jusqu'à un certain point. Entre les postulats implicites de l'un et de l'autre, en effet, subsiste une immense différence. Pour Hegel, la prétention de l'individualité à s'égaler à l'absolu, à être le lieu de sa parousie, représente le type même du savoir seulement « immédiat ». Cette prétention doit faire, dans l'expérience socio-historique, la preuve de sa capacité à dépasser son caractère initialement formel et vide. Elle doit s'éduquer par un certain travail sur les choses et sur elle-même, accepter de s'incarner dans des institutions (l'Esprit Objectif) et de ne se récupérer en fin de compte que sur le mode spéculatif (Esprit Absolu). L'expérience mystique reste ici d'ordre théorique ou contemplatif : elle peut, en s'épanchant sur le mode poétique, indiquer la voie de la réconciliation avec l'absolu, non accomplir elle-même cette réconciliation. Pour Abhinavagupta, au contraire, l'idée d'un salut individuel médiatisé par une expérience collective, elle-même soumise à un développement historique, serait tout simplement inintelligible. Et il serait facile de montrer que l'assimilation Śaṅkara-Spinoza repose sur des bases tout aussi fragiles...

Ces quelques remarques suffisent à indiquer les limites de validité de notre travail et à en dessiner les prolongements possibles. L'étude des textes, menée avec les seuls moyens à notre disposition, c'est-à-dire les méthodes d'analyse et les catégories logico-métaphysiques de la pensée occidentale ne peut, par définition, permettre de dégager les postulats implicites de toutes ces constructions doctrinales. Le semblable connaît le semblable et nos catégories ne révèlent, dans la philosophie indienne, que ce qui leur est par avance homogène. Un nouveau mode d'approche pourrait-il être défini qui nous permette de parvenir jusqu'à ces fondements mêmes?



BIBLIOGRAPHIE

A. Textes et Traductions

Première partie

Abhidharmakośa de Vasubandhu. Trad. et notes par L. de La Vallée Poussin, 6 vol., Paris-Louvain, 1923-31.

Aitareya Āraṇyaka, trad. M. Müller, Sacred Books of the East I, Oxford, 1879.

Atharva Veda, trad. W. D. Whitney, 2 vol., Harvard Oriental Series 7-8, 1904. Reprint Delhi, 1962.

Bhagavad-Gītā, avec trad. et notes par E. Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

Bṛhadāraṇyakopaniṣad, avec trad. et notes par E. Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

Canon bouddhique pâli, édité et traduit par J. Bloch, L. Renou, J. Filliozat. *Dīghanikāya*, T. I, fasc. 1, Paris, A. Maisonneuve, 1949.

Chāndogyopaniṣad, avec trad. et notes par E. Senart. Paris, Les Belles Lettres, 1930.

Dīghanikāya. Ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, 3 vol., London, Pâli Text Society, 1889-1910.

— Trad. T. W. Rhys Davids : *Dialogues of the Buddha*, 3 vol., London, Sacred Books of the Buddhists (2-4), 1899-1921.

Hymnes spéculatifs du Veda, trad. L. Renou, Paris, Gallimard, 1956.

Madhyamakāvatāra de Candrakīrti. Trad. partielle L. de La Vallée Poussin, *Muséon* VIII (1907), XI (1910), XII (1911).

Mahāprajñāpāramitāśāstra de Nāgārjuna. Trad. E. Lamotte : *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, 2 vol. parus, Louvain, 1944 et 1949.

Majjhimanikāya. Ed. V. Trenckner and R. Chalmers, 3 vol., London, Pali Text Society, 1888-99.
— Trad. R. Chalmers : *Further Dialogues of the Buddha*, 3 vol., Sacred Books of the Buddhists (5-6), London, 1926-27.

Milindapañha. Ed. V. Trenckner, London, 1880.
— Trad. T. W. Rhys Davids : *The Questions of King Milinda*, Sacred Books of the East 35-36, Oxford 1890. Reprint Delhi, 1965.

Nyāyasūtrabhāṣya de Vātsyāyana. Ed. G. Jha and Dundhiraja Shastri, Chowkhamba Sanskrit Series 55, Varanasi, 1925.

Prasannapadā de Candrakīrti. Trad. partielle J. W. de Jong : *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (XVIII-XXII), Paris, Geuthner, 1949.
— Trad. partielle J. May : *Commentaire limpide au Traité du milieu* (chap. II-IV, VI-IX, XI, XXIII-XXIV, XXVI-XXVII), Paris, A. Maisonneuve, 1959.

Praśastapādabhāṣya. Ed. K. Tarkacharya, Calcutta, 1925.

Ṛg Veda (Der), aus dem Sanskrit übersetzt, von K. F. Geldner, 4 Bände, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1951.

Sāṃkhyakārikābhāṣya de Gauḍapāda, avec trad. et notes par A. M. Esnoul : *Les strophes de Sāṃkhya*, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

Sāṃkhyatattvakaumudī de Vācaspatimiśra. Ed. et Trad. G. Jha, Poona Oriental Series 10, 3rd. ed., 1965.
— Édition critique par S. A. Srinivasan, Hamburg, De Gruyter, 1967.

Saṃyuttanikāya. Ed. L. Feer, 5 vol., London, Pali Text Society, 1884-98.
— Trad. C. Rhys Davids and F. L. Woodward : *Kindred Sayings*, 5 vol., London, Pali Text Society, 1917-1930.

Śāstradīpikā, Trad. D. Venkataramiah, Gaekwad's Oriental Series 89, Baroda, 1940.

Śatapatha Brāhmaṇa. Trad. J. Eggeling, 5 vol., Sacred Books of the East (12, 26, 41, 43, 44), London, 1894-1900. Reprint Delhi, 1963.

Ślokavārttika de Kumārila Bhatta. Ed. Rama Sastri, Chowkhamba Sanskrit Series 11, Varanasi, 1898.
— Trad. G. Jha, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1906.

Tattvasaṃgraha de Śāntarakṣita. Éd. critique par Dvarikadas Shastri, 2 vol., Bauddha Bharati Series (1-2), Varanasi, 1968.

— Trad. G. Jha : *The Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita*, 2 vol., Gaekwad's Oriental Series 80, 83, Baroda, 1937-39.

Taittirīya Saṃhitā (The). Trad. A. B. Keith, 2 vol., Harvard Oriental Series 18-19, 1914. Reprint Delhi, 1967.

Upanishad (Les). Texte et traduction, sous la direction de L. Renou, Paris, A. Maisonneuve, à partir de 1943. Fascicules utilisés : *Aitareya*- (L. Silburn), *Katha*- (L. Renou), *Kauṣītaki*- (L. Renou), *Māṇḍukya*- (E. Lesimple), *Muṇḍaka*- (J. Maury), *Praśna*- (J. Bousquet), *Śvetāśvatara*- (A. Silburn), *Taittirīya-Upaniṣad* (E. Lesimple).

Vaiśeṣikasūtra de Kaṇāda. Édités avec le commentaire *Upaskāra* de Śaṅkara Miśra et sa propre *Vivṛti* par Jayanārāyāna Tarkapañcānana, Bibliotheca Indica 34, Calcutta, 1860.

Yogasūtra de Patañjali. Édités avec le *Bhāṣya* de Vyāsa et la *Tattvavaiśāradī* de Vācaspatimiśra par Ram Sankar Bhattacarya, Varanasi, 1963.

— Trad. J. H. Woods : *The Yoga System of Patañjali*, Harvard Oriental Series 17, 1927. Reprint Delhi, 1966.

Deuxième partie

Abhiprāyaprakāśikā de Citsukha (commentaire de la *Brahmasiddhi*). Édité, avec la *Bhāvaśuddhi* d'Ānandapūrṇamuni par N. S. Anantakrishna Sastri, Madras Government Oriental Series 161, 1963.

Advaitasiddhi de Madhusūdana Sarasvatī. Éditée avec plusieurs commentaires par N. S. Anantakrishna Sastri, 2nd. ed., Nirnaya Sagar Press, Bombay, 1937.

Bhāmatī de Vācaspatimiśra (commentaire au *Brahmasūtrabhāṣya* de Śankara). Éditée avec les commentaires *Kalpataru* et *Parimala* par N. S. Anantakrishna Sastri et V. L. S. Pansikar, 2nd. ed., Nirnayasagar Press, Bombay, 1938.

— Trad. partielle (Catussūtrī section) par S. S. Suryanarayana Sastri et C. Kunhan Raja, Madras, The Theosophical Publishing House, 1933.

Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (The), with the commentary of Śaṅkarācārya, translated by Swami Mādhavānanda, 4th. ed., Advaita Ashrama, Calcutta, 1965.

Brahmasiddhi de Maṇḍana Miśra. Éditée avec le commentaire de Śaṅkhapāṇi par S. Kuppuswami Sastri, Madras Government Oriental Series 4, 1937.

— Traduction M. Biardeau in : *La Philosophie de Maṇḍana Miśra vue à partir de la Brahmasiddhi*, Publications de l'E.F.E.O., T. 76, Paris, 1969.

— Trad. partielle (Brahmakāṇḍa) par T. Vetter (SOAW 262-2), Wien, 1969.

Chāndogya-Upaniṣad (The), translated with the Commentary of Śaṅkara by G. Jha, Poona Oriental Series 78, 1942.

Eight Upaniṣads, with the commentary of Śaṅkarācārya, translated by Swami Gambhīrānanda, 2 vol. I : *Iśa-*, *Kena*, *Katha-* et *Taittirīya-Upaniṣad* ; II : *Aitareya-*, *Muṇḍaka-*, *Māṇḍūkya-et kārikā*, *Praśna-Upaniṣad*. 2nd. ed., Advaita Ashrama, Calcutta 1965-66.

Naiṣkarmyasiddhi de Sureśvara. Éditée avec le commentaire *Candrikā* de Jñānottama par G. Jacob. Deuxième Éd. révisée par M. Hiriyanna, Bombay Sanskrit and Prakrit Series, 1925.

— Trad. J. A. Alston : *The realisation of the absolute*, 2nd. ed., London, Shanti Sadan, 1971.

— Trad. G. Maximilien : *La démonstration du non-agir*, Pub. de l'I.C.I., fasc. 37, Paris, De Boccard, 1975. (Je regrette de n'avoir pas pu tenir compte de cette traduction qui m'est parvenue après l'achèvement de la seconde partie du présent travail).

Pañcapādikā de Padmapāda et *Pañcapādikāvivaraṇa* de Prakāśātman. Édités (avec chacun deux commentaires) par T. Chandrasekharan, Madras Government Oriental Series 155, 1958.

— Trad. (*Pañcapādikā* seule) D. Venkataramiah, Gaekwad's Oriental Series 107, Baroda, 1948.

Pañcadaśī de Bhāratī Tīrtha. Édition-Traduction par Swāmi Swāhānanda, S. R. Math, Madras, 1967.

Prolégomènes au Vedānta. Trad. partielle par L. Renou du *Brahmasūtrabhāṣya* (I 1) de Śaṅkara, Paris, A. Maisonneuve, 1951.

Saṃkśepaśārīraka de Sarvajñātman. Ed. Swami Sarvananda, Varanasi, 1957.

— Trad. partielle (chapitre I) par T. Vetter (SOAW 282-3), Wien, 1972.

Siddhāntamuktāvalī de Prakāśānanda. Éditée et traduite par A. Venis, Varanasi, 1898.

Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārttika de Sureśvara. Trad. J. M. Van Boetzelaer, Orientalia Rheno-Traiectina 12, Leiden, 1971.

Upadeśasāhasrī de Śaṅkara. Éditée par D. V. Gokhale, Bombay, Gujarati Printing Press, 1917.

Vedânta Sûtra with the Commentary of Śankarācārya (The). Traduction du *Brahmasūtrabhāṣya* par G. Thibaut, 2 vol., Sacred Books of the East 34 et 38, 1890 et 1904. Reprint Delhi, 1962.

Works of Śankarācārya. Published under the auspices of the Government of India, 3 vol., Delhi, Motilal Banarsidass, 1964.

Tome I : *Ten Principal Upanishads* with Śaṅkarabhāṣya (*Īśa-, Aitareya-, Katha-, Kena-, Chāndogya-, Taittirīya-, Māṇḍukya-, Muṇḍaka-, Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad).*

Tome II : *Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya.*

Tome III : *Bhagavad-Gītā with Śaṅkarabhāṣya.*

Troisième partie

Abhinavabhāratī. Ed. Ramakrishna Kavi, 4 vol., Gaekwad's Oriental Series (36, 68, 124, 145), Baroda, 1926-1964.

Dhvanyālokalocana d'Abhinavagupta. Ed. J. Pathak, Vidyabhavan Sanskrit Granthamala 97, Varanasi, 1965.

Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr. I: La Bhakti par L. Silburn (Édition-Traduction commentée du *Stavacintāmaṇi* de Bhaṭṭa Nārāyaṇa), Pub. de l'I.C.I., fasc. 31, Paris, De Boccard, 1970.

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abhinavagupta. Ed. Mukund Ram Shastri, 2 vol., Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) 22 et 23, Srinagar-Bombay, 1918 et 1921.

— Trad. K. C. Pandey in *Bhāskarī*, vol. 3, The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts 84, Lucknow, 1954.

Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī d'Abhinavagupta. Ed. Madhusudan Kaul Shastri, 3 vol., KSTS 60, 62 et 65, Srinagar-Bombay, 1938, 1941 et 1943.

Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda (La), éditée, traduite et commentée par L. Silburn, Pub. de l'I.C.I., fasc. 29, Paris, De Boccard, 1968.

Mālinīvijaya Vārttikam d'Abhinavagupta. Ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 31, Srinagar, 1921.

Paramārthasāra (Le) d'Abhinavagupta. Texte sanskrit édité et traduit par L. Silburn, Pub. de l'I.C.I., fasc. 5, Paris, De Boccard, 1958.

Parātriṃśikālaghuvṛtti d'Abhinavagupta. Ed. J. Zadoo Shastri, KSTS 68, Srinagar, 1947.

Parātriṃśikāvivaraṇa d'Abhinavagupta. Ed. Mukund Ram Shastri, KSTS 18, Srinagar, 1918.

Siddhitrayī d'Utpaladeva. Ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 34, Srinagar, 1921.

Śivadṛṣṭi de Somānanda, avec le commentaire d'Utpaladeva. Ed. Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 54, Srinagar, 1934.

Spandakārikā de Vasugupta, avec le commentaire *Spandanirṇaya* de *Kṣemarāja*. Édition et Traduction Madhusudan Kaul Shastri, KSTS 42, Srinagar, 1925.

— avec la *Vivṛti* de Rāmakaṇṭha, KSTS 6, Srinagar, 1913.

Tantrāloka d'Abhinavagupta avec le commentaire de Jayaratha. Éd. Mukund Ram Shastri et Madhusudan Kaul Shastri, 12 vol., KSTS 23, 28, 30, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58. Srinagar-Bombay, 1918-1938.

— Trad. R. Gnoli : *La Luce delle Sacre Scritture*, Classici delle Religioni, Torino, 1972.

Vijñānabhairava (Le). Texte traduit et commenté par L. Silburn, Pub. de l'I.C.I., fasc. 15, Paris, De Boccard, 1961.

Autres Textes

Mahābhārata (The). Édition critique, 18 vol., B.O.R.I., Poona, 1933-1966.

Tripurārahasya (Jñānakhanda). Éd. Swami Sanatanadevaji Maharaja, Kashi Sanskrit Series 176, Varanasi, 1967.

Vākyapadīya (Brahmākaṇḍa) de Bhartṛhari, avec la *Vṛtti* de Harivṛṣabha. Traduction, introduction et notes par M. Biardeau, Pub. de l'I.C.I., fasc. 24, Paris, De Boccard, 1964.

Yogavāsiṣṭha. Éd. Laxman Sastri Pansikar, 2. vol., 3rd ed., Bombay, Nirnaya Sagar Press, 1937.

Ne sont mentionnées, pour chaque texte, que les éditions et traductions effectivement utilisées.

B. Ouvrages et articles consultés

Bhattacharya A. S., *Studies in Post-Śankara Dialectics*, University of Calcutta, 1936.

Bhattacharya K., *Śāntarasa et Advaita*, Journal Asiatique, T. 260, 1972.

— *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*, Pub. de l'E.F.E.O., T. 90, Paris, 1973.

Biardeau M., *Ahaṃkāra, The ego principle in the Upanishads*, Contributions to Indian Sociology VIII, La Haye, 1965.

— *L'ātman dans le commentaire de Śabarasvāmin*, Mélanges L. Renou, Paris, 1968.

— *Histoire de la philosophie indienne*, in *Histoire de la philosophie*, T. I, Encyclopédie de la Pléïade, Paris, 1969.

Bugault G., *La notion de Prajñā ou de sapience selon les perspectives du Mahāyāna*, Pub. de l'I.C.I., fasc. 32, De Boccard, Paris, 1968.

Camman K., *Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātmans*, Münchener Indologische Studien, Band 4, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1965.

Chatterji J. Ch., *Kashmir Shaivaism*, KSTS 2, Srinagar, 1914. Reprint 1962.

Das Gupta S. N., *A History of Indian Philosophy*, 5 vol., Cambridge University Press, 1922-1955.

Deussen P., *Das System des Vedânta*, Leipzig, 1883.

Deutsch E., *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu, 1969.

Dumont L., *Le renoncement dans les religions de l'Inde*, Archives de Sociologie des Religions, 1959. Repris en appendice dans *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966.

Edgerton F., *The Beginnings of Indian Philosophy*, London, Allen & Unwinn, 1965.

Éliade M., *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, Payot, 1954.

Évola J., *Le yoga tantrique* (trad. française), Paris, Fayard, 1971.

Filliozat J., *La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Veda*, Revue Philosophique, T. 116, 1933.

— *La nature du yoga dans sa tradition* (Préface à *Études instrumentales des techniques du yoga* par T. Brosse, Pub. de l'E.F.E.O., T. 52, Paris, 1963).

Frauwallner E., *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg, 1953.

Gnoli R., *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, 2nd ed., Chowkhamba Sanskrit Studies 62, Varanasi, 1968.

— *Alcune tecniche yoga nelle scuole Śaiva*, Rivista degli Studi Orientali, Roma, 1956.

— *Morte et Sopravvivenza nello śivaismo kashmiro*, Rivista degli Studi Orientali, Roma, 1957.

Gupta S., *Studies in the Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*, Calcutta, 1966.

Hacker P., *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, I : *Die Schüler Śankaras*, Mainz, 1950.

— *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras*, ZDMG 100, 1951.

— *Vivarta, Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, Mainz, 1953.

— *Śankara der Yogin und Śankara der Advaitin*, WZKSO 12-13, 1968-69.

Harsukar S. S., *Vācaspati Miśra on Advaita Vedānta*, Mithila Institute Darbhanga, 1958.

Heesterman J. C., *Brahmin, Ritual and Renouncer*, WZKSO 8, 1964.

Heimann B., *Studien zur Eigenart indischen Denkens*, Tübingen, 1930.

Hiriyanna M., *Outlines of Indian Philosophy*, London, Allen & Unwinn, 7th ed., 1960.

Horsch P., *Le Principe d'individuation dans la philosophie indienne*, Asiatische Studien X, Zürich, 1956, 57, 58.

Ingalls D. H. H., *Śankara on the question: Whose is avidyā*, Philosophy East and West III 1, University of Hawaï, 1953.

Kaw R. K., *The Doctrine of Recognition*, Vishveshvarananda Indological Series 40, Hoshiapur, 1967.

Keith A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, 2 vol., Harvard Oriental Series 31-32, 1925.

Lacombe O., *L'absolu selon le Vedânta, les notions de brahman et d'ātman dans les systèmes de Çankara et de Râmânoudja*, deuxième éd., Paris, Geuthner, 1966.

Larson G. J., *Classical Sāṃkhya*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.

Levi S., *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, deuxième éd., Paris, P.U.F., 1966.

Mahadevan T. M. P., *The Philosophy of Advaita*, 3rd ed., Madras, Ganesh and Co., 1969.

Masson J. L. and Patwardan M. V., *Śāntarasa and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Bhandarkar Oriental Series IX, Poona, 1969.

— *Aesthetic Rapture*, 2 vol., Poona, 1970.

Masson-Oursel P., *La philosophie comparée*, Paris, Alcan, 1923.

Mayeda Sengaku, *The Advaita Theory of Perception*, WZKSO 12-13, 1968.

Mus P., *Barabuḍur*, 2 vol., Hanoï, 1935.

Nowotny F., *Eine durch Miniaturen erlaüterte Doctrina Mystica aus Srinagar*, Indo-Iranian Monographs 3, La Haye, Mouton, 1958.

Oldenberg H., *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Leipzig, 1919.

Padoux A., *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Pub. de l'I.C.I., fasc. 21, Paris, De Boccard, 1963.

Pandey K. C., *Abhinavagupta*, 2nd ed., Chowkhamba Sanskrit Series 1, Varanasi, 1963.

— *Comparative Aesthetics, I Indian Aesthetics*, 2nd ed., Chowkhamba Sanskrit Series 2, Varanasi, 1959.

Potter K. H., *Presuppositions of India's philosophies*, Delhi, Prentice Hall of India, 1965.

Raghavan V., *The number of Rasas*, 2nd ed., Adyar Library and Research Centre 23, Madras, 1967.

Rahula W., *L'enseignement du Bouddha*, Paris, Le Seuil, 1961.

Ranade R. D., *A constructive survey of upanishadic philosophy*, 2nd ed., Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1968.

Renou L., *Les origines de la notion de mâyâ*, Journal de Psychologie, Paris, 1948.

— *Les débuts de la spéculation indienne*, Revue Philosophique, Paris, 1953.

Renou L., Filliozat J., avec le concours de P. Meile, A. M. Esnoul et L. Silburn, *L'Inde classique* I, Paris, Payot, 1947.

— avec le concours de P. Demiéville, O. Lacombe, P. Meile, *L'Inde classique* II, Manuel des études indiennes, Bibliothèque de l'E.F.E.O., Paris-Hanoï, 1953.

Rudrappa J., *Kashmir Saivism*, Mysore, 1968.

Sarasvati H., *The ego and the Self*, Adyar Library Bulletin 19, Madras, 1955.

Sen Gupta B. K., *A critique on the Vivaraṇa school*, Calcutta, 1959.

Sharma L. W., *Kashmir Saivism*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1972.

Silburn L., *Instant et cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin, 1955.

Sinha J., *Problems of Post-Śankara Advaita-Vedānta*, Calcutta, 1971.

Sinha D., *The idealist standpoint, a study in the vedantic metaphysic of experience*, Centre of advanced study in Philosophy, Visva-Bharati, Santiniketan, 1965.

Staal J. F., *Advaita and Neoplatonism*, Madras University Philosophical Series 10, 1961.

Stcherbatsky Th., *The conception of Buddhist Nirvāṇa*, Indo-Iranian reprints, La Haye, Mouton, 1965.

Steiner M., Der *Ahaṃkāra in den älteren Upanishaden*, in *Aus Indiens Kultur*, Festschrift R. Garbe, Erlangen, 1927.

Tucci G., *The theory and practice of the Mandala* (english transl.), London, Rider and Co, 1961.

Van Buitenen J. A. B., *Studies in Sāṃkhya*, JAOS 76-77, 1957.

Van Gelder J. M., *Der Ātman in der Grossen-Wald-Geheimlehre*, La Haye, Mouton, 1957.

Varenne J., *Le yoga et la tradition hindoue*, Paris, Denoël, 1973.

Vetter T., *Zur Bedeutung des Illusionismus bei Śaṅkara*, WZKSO, 12-13, 1968.

Weber Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II Hinduismus und Buddhismus*, Tübingen, Mohr, 1920.

Zaehner R. C., *Hinduism*, Oxford University Press, 1962.

Zimmer H., *Mâyâ, der indische Mythos*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1936.

INDEX DES PRINCIPAUX TERMES SANSKRITS

(Pour faciliter la consultation on a conservé l'ordre de l'alphabet latin).



TABLE DES MATIÈRES

Deuxième partie

Ignorance métaphysique et individuation selon l'Advaita

Troisième partie

La notion de pūrṇāhaṃtā dans le Śivaïsme du Kaśmīr

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome I (140 pages ; 1956).
Fasc. 2 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome II (160 pages ; 1956).
Fasc. 3 Minard (A.) — *Trois énigmes sur les cent chemins*. Tome II (422 pages ; 1956).
Fasc. 4 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome III (138 pages ; 1957).
Fasc. 5 Silburn (L.) — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958).
Fasc. 6 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IV (144 pages ; 1958).
Fasc. 7 Seyfort Ruegg (D.) — *Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959).
Fasc. 8 Silburn (L.) — *Vātūlanātha sūtra,* avec le commentaire d'Anantaśaktipāda (110 pages ; 1959).
Fasc. 9 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome V (124 pages ; 1959).
Fasc. 10 Renou (L.) – *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VI (86 pages ; 1959).
Fasc. 11 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960).
Fasc. 12 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VII (105 pages ; 1960).
Fasc. 13 Varenne (J.) — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960).
Fasc. 14 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome VIII (133 pages ; 1961).
Fasc. 15 Silburn (L.) — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961).
Fasc. 16 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome IX (133 pages ; 1961).
Fasc. 17 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome X (122 pages ; 1962).
Fasc. 18 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XI (145 pages ; 1963).
Fasc. 19 Silburn (L.) — *Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr*. Tome I : *La Bhakti* (160 pages ; 1964).
Fasc. 20 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XII (130 pages ; 1964).
Fasc. 21 Padoux (A.) — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (389 pages ; 1964).
Fasc. 22 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIII (163 pages ; 1964).
Fasc. 23 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes*. Tome XIV (132 pages ; 1965).
Fasc. 24 Biardeau (M.) — *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* (194 pages ; 1964).
Fasc. 25 Caillat (C.) — *Les expiations dans le rituel jaina ancien* (240 pages ; 1965).

Fasc. 26 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XV (183 pages ; 1966).

Fasc. 27 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVI (185 pages ; 1967).

Fasc. 28 *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou* (XL-800 pages ; 1968).

Fasc. 29 Silburn (L.) — *La Mahārthamañjarī de Maheś varānanda, avec des extraits du Parimala* (traduction et introduction) (228 pages ; 1968).

Fasc. 30 Renou (L.) — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XVII (104 pages ; 1969).

Fasc. 31 Silburn (L.) — *Hymnes de Abhinavagupta* (traduction et commentaire) (116 pages ; 1970).

Fasc. 32 Bugault (G.) — *La notion de « Prajñā » ou de Sapience selon les perspectives du « Mahāyāna »* (289 pages ; 1968).

Fasc. 33 Bourgeois (F.) — *« Veṇīsaṃhāra »,* drame sanskrit (édité et traduit) (241 pages ; 1971).

Fasc. 34 Caillat (C.) — *Candāvejjhaya* (159 pages ; 1971).

Fasc. 35 Mallison (F.) — *L'épouse idéale : la « Sātī-Gīta » de Muktānanda* (184 pages ; 1973).

Fasc. 36 Pedraglio (A.) — Un drame allégorique sanskrit *« Le Prabodhacandrodaya de Kṛṣṇamiśra »* (408 pages ; 1974).

Fasc. 37 Maximilien (G.) — *Sureśvara « La Démonstration du Non-Agir » (Naiṣkarmyasiddhi).* Introduction et Traduction (102 pages ; 1975).

Fasc. 38 Padoux (A.) — *La Parātrāśikālaghuvṛtti de Abhinavagupta.* Texte traduit et annoté (130 pages ; 1975).

Fasc. 39 Parlier (B.) — *La Ghaṭakarparavivṛti de Abhinavagupta.* Texte traduit et commenté (94 pages ; 1975).

Fasc. 40 Silburn (L.) — *Hymnes aux Kālī. La Roue des Énergies divines.* Traduction et introduction (213 pages).

Fasc. 41 Mimaki (K.) — *La Réfutation Bouddhique de la Permanence des Choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la Preuve de la Momentanéité des Choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi)* (332 pages).

Fasc. 42 Malamoud (C.) — *Le Svādhyāya, récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka.* Livre II. Texte traduit et commenté (248 pages).

Fasc. 43 Roşu (A.) — *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (289 pages).

Fasc. 44 Hulin (M.) — *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, la notion d'Ahaṃkāra.* (384 pages ; 1978).

Hors collection

Hommage de la France à Rabindranath Tagore pour le centenaire de sa naissance, 1961 (format 19 × 25 ; 120 pages ; 1962).

Hommage à Sylvain Lévi pour le centenaire de sa naissance, 1963 (format 19 × 25 ; 76 pages ; 1964).

En vente à la

DIFFUSION DE BOCCARD

11, rue de Médicis, PARIS-VI^e

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)